

MISTERIO TRINITARIO, MISTERIO DE AMOR

ANTONIO ARANDA

I. INTRODUCCION: FACTORES DE NUESTRA REFLEXION

En la génesis de la presente reflexión sobre Dios Trino se encuentran diversos factores, sobre los que parece oportuno centrar las primeras consideraciones. A través de ellas pondremos de manifiesto las razones y la finalidad del presente estudio que, no obstante su temática, por así decir, intemporal, está situado en unas coordenadas teológicas, históricas y personales de carácter preciso.

1. En primer lugar, es un trabajo pensado para ser presentado en un Simposio teológico cuyo tema general es «Dios y el hombre», en el que se estudian interesantes cuestiones íntimamente relacionadas con la nuestra. Este hecho determina desde el inicio nuestra reflexión en dos sentidos: a) hemos de meditar en el misterio trinitario en su conexión con el misterio de Cristo y el misterio del hombre, procurando ofrecer elementos para el diálogo que es característico en esta reunión científica; b) se ha de pensar sobre el misterio revelado de la Trinidad en la perspectiva de la revelación que Dios ha hecho de Sí mismo y de su plan de salvación, en el que no sólo hay un lugar para el hombre sino que ocupa un lugar privilegiado¹.

1. Con muchos pasajes bíblicos, patísticos, magisteriales o teológicos se podría ilustrar esta idea, que es central en una consideración cristiana del hombre. Bástenos aquí con citar unas palabras del Concilio Vaticano II: «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cfr. Ef 1,19), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en

Queremos meditar sobre Dios en Sí mismo, en su ser y en su obrar, y por ello también en cuanto que ha creado al hombre para Dios, es decir, en cuanto que por él (por el hombre) como criatura amada por sí misma² ha mostrado la Santísima Trinidad el misterio de amor y donación que es su Vida tripersonal, para la que hemos sido concebidos por la amorosa Sabiduría divina.

2. En segundo lugar, vamos a procurar que esta reflexión sea de un carácter teológico abierto e independiente, aunque entre en diálogo de fondo con otras elaboraciones teológicas sobre el mismo tema. Muchas han sido las que hemos tenido en cuenta al preparar estas páginas, tanto de autores recientes como de otros ya clásicos³, que han puesto su inteligencia y su fe al servicio de la Verdad revelada sobre Dios. Nos entraremos, sin embargo, en una crítica de corrientes y pensamientos que harían extremadamente larga la exposición del nuestro.

3. Dicho lo anterior, es necesario añadir que en nuestras consideraciones sobre el misterio de Dios hay un punto de partida fundamental que, con palabras de Scheffczyk⁴, podría enunciarse así: «La Trinidad es lo específico cristiano». Es decir, el misterio de Dios, re-

el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). En consecuencia, por esta revelación Dios invisible (cf. Col. 1,15; 1 Tim 1,17) habla a los hombres como amigo, movido por su gran amor (cf. Ex 33,11; Io 15, 14-15) y mora con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos a la comunión consigo y recibirlos en su compañía» (*Dei Verbum*, n. 2).

2. Cf. *Gaudium et spes*, n. 24.

3. La cita sería prácticamente imposible si pretendiésemos nombrar aquí todas esas obras; también es ingrata la tarea de seleccionar algunas de ellas. Sin embargo, aun con estas salvedades y yendo a lo más sustancial, es preciso hacer referencia a: S. IRENEO DE LYON (*Adversus haereses*); S. GREGORIO NACIANCENO (*Discursos teológicos*); S. AGUSTIN (*De Trinitate*); RICARDO DE SAN VICTOR (*De Trinitate*); STO. TOMAS DE AQUINO (*Commentarium in IV l. Sententiarum, De Potentia, Summa Theologiae*, I); etc. Entre los autores más recientes destacaríamos a: M.J. SCHEEBEN (*Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1964, 4ª ed.); M. SCHMAUS (*Teología dogmática I. La Trinidad de Dios*, Madrid 1960); H.MÜHLEN (*Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963; *Una Mystica persona*, Paderborn 1964); K. RAHNER (*Advertencias sobre el tratado teológico «De Trinitate»*, en *Escritos de Teología*, t. IV, Madrid 1964; *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium salutis*, t. II-I, Madrid 1969); G. LAFONT (*Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969); G. PHILIPS (*L'union personnelle avec le Dieu vivant*, Gembloux 1974; trad. española, Salamanca 1980); J. RATZINGER (*Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971); L. SCHEFFCYZK (*Dios Uno y Trino*, Madrid 1973); L. BOUYER (*Le consolateur*, Paris 1980); Y.M.J. CONGAR (*El Espíritu Santo*, Barcelona 1983); etc.

4. L. SCHEFFCYZK, *Trinidad: lo específico cristiano*, Estudios Trinitarios 13 (1979) 3-17.

velado principalmente en Cristo, es el misterio de la Santísima Trinidad; el Dios revelado, único Dios verdadero, es el que en Sí mismo y en su manifestación histórica⁵ es Trinidad de Personas divinas, como es transmitido por la Iglesia. O en otras palabras, en nuestro pensamiento la expresión misterio revelado de Dios, o mejor aún misterio de fe en el Dios revelado, es sinónima de misterio trinitario conocido con certeza *in sinu Ecclesiae*⁶.

Este punto de partida se traduce en sostener como marco y tejido vital de nuestra reflexión la doctrina de fe recibida en la Iglesia, y como incentivo —lo decimos con rigor— la propia fe personal. Pensamos *desde la fe* en Dios Trino, no sólo como fuente de conocimiento (como aceptación intelectual de verdades inevidentes), sino también como situación personal: como don poseído y consecuentemente vivido⁷.

Con lo que acabamos de decir queda hecha constancia de nuestra lejanía intelectual respecto de aquellas corrientes de pensamiento que, al plantearse la cuestión de Dios en un contexto cristiano, o bien olvidan por completo la referencia a la Trinidad⁸, o bien —sin olvidarla—

5. Aun admitiendo la identidad entre la que llamamos «Trinidad inmanente» y la «Trinidad económica», y estando de acuerdo en el fondo con el axioma rahneriano («la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y viceversa»), es preciso subrayar también la necesidad de matizar; así lo hace, por ejemplo, CONGAR, *o.c.*, p. 457 s.

6. «La Iglesia, presente en las distintas épocas» —ha escrito la COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL refiriéndose al misterio de Cristo, pero la idea es aplicable en los mismos términos a nuestro tema— «es el lugar de verdadero conocimiento de la persona y de la obra de Jesucristo. Sin la mediación de la ayuda de la fe eclesial, el conocimiento de Jesucristo no es más posible ahora que en la época del Nuevo Testamento» (*Quaestiones selectae de Christologia*, 1.IX.80, n. 2.5; cf. *Gregorianum* 61 (1980) 609-632).

7. Son interesantes a este respecto las ideas de JUAN PABLO II que recoge A. FROSSARD (*No tengáis miedo. André Frossard dialoga con Juan Pablo II*, Barcelona 1982, pp. 30-32). Así, por ejemplo: «He visto cada vez con mayor claridad que la fe es un don. Con la madurez interior adquirí la evidencia de que ella contenía mi respuesta personal y libre a la Palabra de Dios expresada en Jesucristo, Verbo encarnado. Así, pues, mi fe ha sido desde el principio un don de Dios; la he vivido poco a poco y, además, plenamente, como una realidad interior puramente dada».

8. Como ha sucedido, por ejemplo, en las corrientes de la «teología de la muerte de Dios», en la que se omite la fe trinitaria. Desde otras perspectivas se ha escrito, por ejemplo, que «la doctrina trinitaria no goza en la teología occidental de ninguna importancia especial» (J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1977, p. 223), ó que la doctrina trinitaria no pertenece al kerygma cristiano sino que es «una doctrina protectora para el núcleo bíblico-eclesial de la fe» (E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I*, Zürich 1946, p. 214).

le dan un cariz exageradamente cristológico⁹ o exageradamente antropológico¹⁰, alejándose a nuestro entender del sereno equilibrio de la verdad revelada.

El misterio salvífico de Dios Trino está en el centro de todo el mensaje cristiano; es la base fundamental de la vida cristiana y de la reflexión teológica¹¹. Esto es esencial.

Un último factor en la génesis del presente trabajo, y no el menos determinante, son las orientaciones sobre nuestro tema contenidas en las palabras del Papa Juan Pablo II a los teólogos alemanes en Altötting¹² y a los teólogos españoles en Salamanca¹³. En cierta manera, este Simposio se plantea desde distintas posiciones la doctrina contenida en aquellos Discursos y en lugares paralelos de otros documentos¹⁴, como se trasluce de su propio programa de trabajo.

Decía el Papa en Altötting: «Dado que las huellas de Dios en un mundo secularizado se encuentran también cubiertas, la concentración sobre Dios Uno y Trino como origen y fundamento estable de nuestra vida, constituye el cometido más urgente de nuestra vida y de todo el mundo. Todo el entusiasmo del saber teológico debe, al fin, conducir a Dios mismo. (...) Por ello, desearía pedirlos que trabajéis con todas vuestras fuerzas en la *renovación de la comprensión de Dios* y, sobre todo, de la Trinidad de Dios y del concepto de creación»¹⁵.

9. Para MOLTSMANN la doctrina trinitaria debe ser entendida como un «resumen de la pasión-historia de Cristo» (o.c., p. 232); H. KÜNG reduce la Trinidad económico-salvífica al esquema «Dios uno y su enviado» (*Christ sein*, München 1974, p. 105); E. SCHILLEBEECKX entiende que la doctrina trinitaria tiene que ser formulada de nuevo desde Jesús, con el resultado de que «Dios no sería Dios... sin Jesús de Nazaret» (*Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, p. 593).

10. En algunos planteamientos filosóficos y teológicos actuales hay una fuerte tendencia a incluir a Dios en la vida y en la historia del hombre, como motor u horizonte, o bien como el fondo mismo del ser del hombre, o bien como amor y misericordia («un Dios cercano»). No se habla entonces del Dios personal revelado, ya que podría entenderse como una limitación para el hombre y su libertad. Esta immanentización radical de Dios, acaba negando la fe en Dios e incluso el acceso racional. Si se habla desde esos presupuestos de la historia de la salvación es para sustituirla, en ocasiones, por una cierta salvación en la historia, sumergiéndola en ella la Vida divina.

11. Cf. S.^a C. para la Doctrina de la Fe, Declaración *Mysterium Filii Dei*, 23.II.72, nn. 6-7.

12. *Discurso* del 18.XI.80; AAS 72 (1981) 100-105.

13. *Discurso* del 1.XI.82; AAS 75 (1983) 259-264.

14. Cf., por ejemplo, Enc. *Redemptor hominis*, nn. 9.10.11.13.14; Enc. *Dives in misericordia*, nn. 1.2.6.7; también la catequesis desarrollada en las audiencias generales de los miércoles que se recogen en el volumen *L'amore umano nel piano divino*, Roma 1980; Carta Ap. *Salvifici doloris*, nn. 14-18; etc.

15. n. 1.

En tales palabras se sugiere, como vemos, un campo de trabajo preciso para la teología del presente (el misterio de Dios), y se pide un esfuerzo que tenga como finalidad la «renovación de la comprensión», es decir, de la reflexión teológica en su dimensión científica y en sus derivaciones prácticas. El motivo de este «cometido urgente» es el oscurecimiento en el momento cultural presente de la noción y del sentido de Dios¹⁶, con el correspondiente enturbiamiento de la comprensión del hombre y del mundo. La invitación se dirige a concentrar el trabajo sobre Dios como «origen y fundamento estable de nuestra vida», y a meditar desde Dios —desde la Trinidad que es Dios— sobre el concepto y la realidad de la creación.

Las nociones que están aquí presentes, Dios, el hombre, la creación..., son habituales en el trabajo teológico tanto en sí mismas como en su mutua conexión. También es habitual para el teólogo de hoy— porque su trabajo ha de estar asentado en el terreno histórico en el que realiza su servicio a la Iglesia y a los hombres— tener en cuenta la situación cultural a la que se alude en el párrafo citado: una compleja situación caracterizada por la amplitud y la fragmentación de los saberes, por la dimensión secularizada de las formas de pensar y de los métodos de investigación, por la ausencia de Dios y de una concepción trascendente del hombre y de la vida humana.

Por otra parte, en razón de su propio estatuto científico, es normal que la teología esté siempre replanteándose estas mismas cuestiones. Está en permanente búsqueda de argumentos, de mayor profundidad, de soluciones: en una palabra de comprensión de la Verdad revelada por Dios para ofrecerla a la inteligencia de sus contemporáneos. Tal comprensión tiene en el texto que comentamos una calificación altamente significativa: *renovada*; es preciso, sobre todo, renovar, encontrar nuevos cauces de expresión de los misterios revelados o, al menos, nuevos modos de considerar los ya establecidos¹⁷.

16. Sobre noción y sentido de Dios hemos escrito en *Sentido de Dios, del hombre, del pecado*, en Actas del Congresso Internazionale «La Sapienza della Croce oggi», Roma 1984 (en prensa).

17. Reconsiderar teológicamente esos cauces de expresión del misterio no significa para nosotros simplemente reinterpretar la fe cristiana desde nuestra situación, o estudiar las enseñanzas recibidas en clave hermeneútica. Eso podría conducir a tener como criterio de la doctrina de la fe no ya la revelación subyacente en las expresiones fundamentales transmitidas en la Iglesia, sino las conclusiones que se derivasen de la investigación histórica. Las fórmulas dogmáticas, desde ese punto de vista, acaban siendo entendidas como un reflejo del horizonte cultural y espiritual de la época en que se construyeron, y dejan de poseer un contenido ontológico siempre válido.

La misma necesidad es puesta de manifiesto, quizá de modo más expresivo, en el Discurso de Salamanca¹⁸. El texto que nos afecta dice así: «La situación de la cultura actual, dominada por los métodos y por la forma de pensar propios de las ciencias naturales, y fuertemente influenciada por las corrientes filosóficas que proclaman la validez exclusiva del principio de verificación empírica, tiende a dejar en silencio la dimensión trascendente del hombre y, por eso, lógicamente, a omitir o negar la cuestión de Dios y de la revelación cristiana. Ante esta situación, la teología está llamada a concentrar su reflexión en los que son sus temas radicales y decisivos: *el misterio de Dios*, del Dios trinitario, que en Jesucristo se ha revelado como el Dios-Amor; *el misterio de Cristo*, el Hijo de Dios hecho hombre, que con su vida y mensaje, con su muerte y resurrección, ha iluminado definitivamente los aspectos más profundos de la existencia humana; *el misterio del hombre*, que en la tensión insuperable entre su finitud y su aspiración ilimitada lleva dentro de sí mismo la pregunta irrenunciable del sentido último de su vida. Es la teología misma la que impone la cuestión del hombre, para poder comprenderlo como destinatario de la gracia y de la revelación de Cristo»¹⁹.

De nuevo encontramos la llamada a concentrar la reflexión teológica sobre el misterio de Dios, y por razones semejantes a las señaladas anteriormente: por una situación cultural extendida en la que —como consecuencia de una visión reductora de lo que es el hombre— se ha oscurecido gravemente la comprensión de la realidad de Dios. No es sólo una situación coyuntural, de carácter transitorio, en el orden intelectual aunque lo sea —como toda situación histórica— en el orden temporal. Las palabras del Papa manifiestan más bien, a nuestro entender, que nos encontramos en un momento histórico en el que las visiones reductoras del hombre y del mundo han alcanzado un punto de llegada desde el cual es prácticamente imposible el retorno. Las distintas concepciones antropológicas que niegan la trascendencia han adquirido una inerte estabilidad en sus planteamientos básicos, por más que muestren cierto dinamismo operativo. Se ha llegado a un sentido del hombre y del mundo que desemboca como necesaria autojustificación intelectual en el silencio sobre

18. Dos estudios recientes sobre este Discurso son: J. L. ILLANES, *Revelación y encuentro con Cristo*, Salmanticensis 30 (1983) 295-307; L. F. MATEO SECO, *La misión de los teólogos en la España de hoy*, Scripta Theologica 15-3 (1983) (en prensa).

19. n. 3.

Dios, entendiendo por dicho silencio la omisión, la negación o la simple ignorancia a la que conducen —a extensos estratos sociales— los agresivos pensamientos agnósticos o ateos.

Detenernos en el análisis de esta situación nos llevaría lejos de nuestro propósito; ya lo han hecho otros, con notable acierto, y a ellos nos remitimos²⁰.

Sí nos interesa, en cambio, considerar el desafío intelectual que esta situación cultural y social constituye para la teología, la cual está siendo llamada a una reacción más viva, más original, más homogénea con sus propias raíces y, al mismo tiempo, más comprometida con la misión evangelizadora de la Iglesia²¹. Si algunas concepciones antropológicas han alcanzado el punto de no retorno (en parte por desarraigarse de la tradición cultural cristiana), la teología, por el contrario, está siempre por su misma naturaleza en disposición de volver a mirar hacia atrás, de dirigir la vista hacia las propias raíces, hacia la revelación y la fe, con ánimo de alcanzar una comprensión renovada (una vez más el *crede ut intelligas* agustiniano²²) de sus temas «radicales y decisivos». Y, más en concreto, hemos de retornar con ánimo sereno al estudio del «misterio de Dios, del Dios trinitario que, en Jesucristo, se revela como Dios-Amor».

Plantear el tema de Dios desde la revelación de su Vida trinitaria como Vida de Amor conduce —y es conveniente advertirlo ya— no sólo a una intelección profunda de su misterio inmanente, sino también a una luminosa explicación sobre el hombre, alcanzada en su misma raíz. Ya la expresión *Dios es Amor*, en un contexto teológico cristiano, contiene un sentido profundo del hombre, de la criatura humana, como *criatura amada*. Además, conforme a la conocida doctrina conciliar²³ —tan frecuente en el reciente magisterio

20. Cf. por ejemplo, los artículos de G. COTTIER, G. MORRA, A. DEL NOCE, E. AGAZZI, T. ALVIRA, J.L. ILLANES, ... etc., en la obra colectiva *Evangelizzazione e ateismo*, Atti del Congresso Internazionale, Roma 1981. También la importante *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969, de C. FABRO.

21. Cf. *Discurso* de Juan Pablo II a los Obispos belgas, 10.IX.82 (AAS 74 [1982] 1156-1162), donde se habla de la necesidad de una teología «a la vez muy fiel a la tradición y abierta a los interrogantes contemporáneos» de la promoción de una «inteligencia de la fe que sea recibida por los espíritus contemporáneos, tal como son, con sus frecuentes exigencias de verificación», etc. Parecidas indicaciones en el citado *Discurso* de Salamanca, nn. 1-3; en el *Discurso* en la Universidad Gregoriana, 15-XII-79, n. 6; etc.

22. «Si non potest intelligere, crede ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus» (*Sermo* 118,1; PL 38, 672). Cf. *Sermo* 43, 9 (PL 38, 248); *In Ioan. evang.*, 26, 6 (PL 35, 1630) etc.

23. *Gaudium et spes*, n. 24.

pontificio²⁴—, es el hombre «criatura amada por sí misma» y, en consecuencia, llamada a la Vida de Dios, hecha para Dios²⁵. Esa llamada originaria que hace del hombre una persona amada se ilumina en Jesucristo definitivamente, mostrando el camino de la filiación como vía de entrada en la Vida de Dios. En Jesucristo, el hombre no sólo es criatura amada sino *hijo amado*. De este modo se nos manifiesta que la comprensión del misterio del hombre está en la comprensión —hasta donde es posible— del misterio revelado de Dios Trino, y que hemos de tratar de conocer más profundamente la Vida divina en su condición de destino al que está llamado en Jesucristo el hombre-hijo.

Así pues, nuestra reflexión sobre la Trinidad que es Dios ha de ser, inseparablemente, reflexión sobre la salvación revelada del hombre, que no es extrínseca a lo que es ser persona humana como ser *ad Deum*. La comprensión renovada de Dios en la que debemos trabajar, debe conducirnos a una revitalizada concepción de lo que es ser hombre como persona relativa *ad Patrem per Filium in Spiritu Sancto*²⁶.

II. REVELACION TRINITARIA Y TEOLOGIA TRINITARIA

En este apartado de nuestro estudio queremos exponer, conforme señala el título que le damos, dos consideraciones; a saber: a) los rasgos determinantes de la revelación del misterio trinitario, es decir, las características que, a nuestro entender, son esenciales del misterio

24. En las enseñanzas contenidas en los volúmenes *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* (1979–1982), hay al menos 15 comentarios de ese texto. Cf. también K. WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid 1982, cap. II, pp. 43–52; y pp. 91.96.97.108.

25. «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador» *Gaudium et spes*, n. 19. Cf. n. 21.

26. Cf. P. RODRIGUEZ *Una presentación del cristianismo*, Scripta Theologica 1 (1969) 486–488; F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972, 82–111; *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, Scripta Theologica 6 (1974) 363–390; *La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo*, en Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale, IV, 281–292.

revelado de la Santísima Trinidad; y b) los elementos, perspectivas o dimensiones que —a tenor de la revelación trinitaria— debería poseer la reflexión teológica sobre el misterio. Parece casi innecesario advertir de la actitud sintética con la que abordaremos tales cuestiones, ateniéndonos en nuestro trabajo a lo estrictamente necesario para proseguir con otros apartados.

No pretendemos hacer un estudio de teología positiva o de investigación histórica, sino tratar de dar una respuesta a las preguntas que rondan la mente del teólogo cuando se plantea como desde el principio su propio trabajo, después de conocer con la profundidad de la que ha sido capaz las coordenadas históricas, intelectuales y vitales de dicho trabajo. Por lo mismo que decimos, estas páginas solo podrán expresar la situación actual de nuestra búsqueda de soluciones, que siempre padecerá de cierto grado de insatisfacción

Conforme a lo que se pretende desarrollar, la pregunta que debemos hacernos es la siguiente: «¿qué conocemos del misterio revelado de Dios Trino?». Pregunta que debe descomponerse en otras previas a ella y complementarias, como son: ¿por medio de qué cauces llegamos a ese conocimiento?, y ¿para qué nos ha sido revelado? La importancia de hacernos esas preguntas reside en el hecho de que estamos ante un misterio revelado, es decir, no alcanzado ni alcanzable por nuestros procedimientos cognoscitivos ordinarios (como serían la percepción de un determinado objeto, su análisis, la reflexión deductiva sobre su realidad, etc.), sino conocido por medio de un testimonio histórico de fe y de una aceptación personal por la fe. Es Dios Trino quien se ha revelado, y no el hombre el que se ha planteado *a priori* el conocimiento de su misteriosa realidad. Por eso, por tratarse de una revelación, iniciativa personal no necesaria de Dios —que obra por una finalidad— los contenidos interpelantes del misterio no se reducen al *qué* comunicado, sino que se amplían al *cómo* de esa comunicación (cauces que nos la hacen viva y presente) y al *para qué* (fin de tal gratuita y voluntaria manifestación).

Estas diversas preguntas nos parecen esenciales para plantear con rigor una reflexión sobre el misterio trinitario. Ninguna de ellas está de más, ninguna es suficiente tampoco por sí sola, ninguna es inseparable de las otras. Su mutua exigencia e implicación podría, sin embargo, dar lugar al olvido de alguna de ellas al ser incluida intelectualmente en el planteamiento de las otras y, por tanto, obviada. Es ésta una actitud en la que incidimos con frecuencia y que no está exenta de peligro, porque le sucede a nuestra inteligencia que aquello que no considera explícitamente en su operación —porque lo admite

como implicado en su punto de partida— puede acabar siendo olvidado, o no tenido suficientemente en cuenta. Y por ello la reflexión se realizaría con un defecto creciente que podría acabar distorsionando los resultados.

Esto, como decimos, sucedería —y, en nuestra opinión, ha sucedido— cuando la pregunta sobre el misterio revelado de Dios, que es el misterio de la Trinidad que es Dios, se dirige inmediatamente a los contenidos, es decir, a poner de manifiesto qué revela Dios de su Vida trinitaria. Pregunta que es susceptible de terminar fácilmente en problemas de hermeneútica, carente en ocasiones de perspectiva, y en cuestiones de tipo especulativo de los que no es posible salir. El *qué* de la revelación trinitaria (la Verdad revelada sobre la Vida de Dios) pide poner gran atención en el *cómo* (¿dónde se contiene esa Verdad?), y en el *para qué* (¿con qué fin se revela Dios?). Sólo posteriormente, asentado nuestro entendimiento en tales presupuestos, cabe preguntarse por el *qué* o incluso, yendo más allá, por el *porqué* (¿por qué es Dios así?), de lo cual nunca dará la inteligencia humana respuesta plena, sino imágenes más o menos valiosas basadas en modelos analógicos. Pero esta insuficiencia postrera no conduce a problemas insolubles de tipo especulativo, sino a veneración de la infinita majestad divina de las tres Personas en su Unidad.

1. *Conocimiento del misterio revelado del Dios Trino: el misterio trinitario como objeto de conocimiento*

¿Cómo hemos llegado al conocimiento del misterio trinitario? La afirmación más sencilla y más profunda que cabe hacer en este punto dice así: «hemos recibido el conocimiento de la Trinidad divina *in sinu Ecclesiae*», es decir, en la doctrina de fe que nos ha transmitido y en el don de la fe que —en Ella y por Ella— nos ha sido entregado. Esta básica afirmación contiene diversas instancias teológicas tan notorias que excusan de un desarrollo pormenorizado, pero al mismo tiempo tan importantes como para no dejar de señalarlas.

Los elementos fundamentales son tres: doctrina transmitida de fe, don de la fe, conocimiento de fe. Su mismo enunciado hace patente tanto la identidad del substrato (la fe) en el que se establece el acceso al misterio revelado en cuanto revelado y el terreno sobre el que desarrollar sus implicaciones, como la diversidad de planos a tener en

cuenta: objetivo (doctrina transmitida), subjetivo (don de la fe), mixto (conocimiento de fe).

a) Doctrina transmitida de fe

Con esta expresión queremos señalar diversas realidades que la Iglesia, en el caso de este misterio revelado o de cualquier otro, transmite históricamente porque las posee previamente y porque su razón de ser es transmitir las. La realidad más básica es la Sagrada Escritura, cuyo sentido auténtico se establece por vía de Tradición y de Magisterio²⁷; ambos son también realidades indispensables en nuestro conocimiento del misterio. Hemos llegado a él a través de esas fuentes de la doctrina de fe, y podemos afirmar que ellas mismas y sus contenidos son expresión histórica de la Verdad y por ello vinculantes de nuestro trabajo.²⁸

Aquí se presenta una interesante cuestión que afecta a la comprensión del método teológico y de la misma teología. La doctrina de fe formulada por la Iglesia goza al mismo tiempo de un carácter absoluto, porque es proclamación auténtica de la Verdad revelada, y de un carácter relativo, porque es imposible que agote dicha Verdad. Y así, por una parte vincula la reflexión del teólogo normativamente (si es expuesta en estos términos y con este ejercicio de la autoridad), o bien, al menos, le ofrece un patrimonio de certezas tradicionales de las que sería imprudencia alejarse; pero, por otra parte, puesto que esas enseñanzas pertenecen a la Verdad revelada pero no son toda la Verdad revelada, su aceptación no obstaculiza que deban hacerse nuevas investigaciones, es decir, que debamos plantear una permanente búsqueda de nuevos aspectos de la inagotable Verdad: un constante trabajo teológico.

Ese trabajo consiste, principalmente, en volver a leer en la Iglesia la Sagrada Escritura, sin aislarla de la Tradición y del Magisterio, para tratar de ahondar en la doctrina ya establecida y para abrir nuevas vías de manifestación de lo que aún no ha sido dicho. Porque la perenne verdad de la doctrina de fe —históricamente alcanzada por la

27. Cf. *Dei Verbum*, nn. 9-10.

28. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso* a los teólogos alemanes, o.c., n. 2; J. RATZINGER, *Transmisión de la fe y fuentes de la fe*, *Scripta Theologica* 15 (1983) 9-30.

Iglesia y propuesta en unas formulaciones adecuadas a la revelación, al lenguaje humano y a los tiempos—, no agota la Verdad, ni suprime posteriores etapas de su búsqueda, de su desarrollo, de su comprensión.

Por esto podemos plantearnos hoy una renovada comprensión del misterio trinitario. «El teólogo —ha escrito Juan Pablo II— no puede limitarse a guardar el tesoro doctrinal heredado del pasado, sino que debe buscar una comprensión y expresión de la fe que hagan posible su acogida en el modo de pensar y de hablar de nuestro tiempo. El criterio que debe guiar la reflexión teológica es la búsqueda de una comprensión renovada del mensaje cristiano en la dialéctica de renovación en la continuidad y viceversa»²⁹.

Así pues, resumiendo, diremos que nuestro conocimiento del misterio revelado de Dios Trino nos llega por la doctrina de fe transmitida por la Iglesia, que constituye una lectura auténtica de la Sagrada Escritura a través de la Sagrada Tradición y del Magisterio. A estas realidades —en su formulación histórica— nos atenemos, y desde ellas queremos proseguir buscando nuevos acentos, nuevos matices de la Verdad de Dios que nos permitan conocer mejor su Vida y, en Ella, la nuestra.

b) Don de la fe

Hemos alcanzado el conocimiento del misterio revelado de la Santísima Trinidad a través del don de la fe con el que Dios acompaña su revelación. Esto es de suma importancia para nuestra reflexión, en primer lugar porque permite reconducir constantemente nuestro trabajo hacia éste su punto de partida subjetivo y hacia los límites propios del método teológico, tratando de evitar no la indagación racional sino la pura especulación filosófica; y, en segundo lugar, porque el don de la fe abre las puertas a una consideración no sólo intelectual del misterio.

Hablar del don de la fe como fuente de conocimiento es introducir en la consideración de las cuestiones teológicas un elemento peculiar

29. *Discurso* a los teólogos españoles, o.c., n. 2.

desde el punto de vista gnoseológico: la fe personal. Pero fe personal, desde la perspectiva cristiana, es sinónimo de conocimiento intelectual y de experiencia personal³⁰; y, por ello, tanto la simple aceptación del objeto de la fe (los misterios revelados) como la contemplación refleja, meditada, de la Verdad que proponen, solicitan y causan una actitud personal de compromiso.

Esta peculiaridad, que no está presente en otro tipo de conocimientos científicos, es, sin embargo, esencial en el trabajo teológico, si bien frecuentemente sólo la consideramos de manera implícita y, en ocasiones, acaba siendo olvidada. Olvido que pudiera ser causa de una desnaturalización del análisis teológico.

Si el don de la fe hace referencia a toda la persona, y presta cierta unidad al ejercicio, tantas veces dispar, de las operaciones intelectivas y volitivas, es porque el objeto de fe no es sólo Verdad salvífica comunicada sino, sobre todo, testimonio personal de Dios que en la misma acción de comunicarse está dándose. Desde el don de la fe aceptada —desde las disposiciones sobrenaturales creadas en el hombre por la gracia, que le convierten en interlocutor del Dios que se revela—, se comprende como por instinto que la Verdad revelada es más que conocimiento intelectual ofrecido, y que pide una respuesta que trasciende la pura aceptación de contenidos intelectuales³¹. El don de la fe se establece en el orden de la relación entre la Vida de Dios y la vida del hombre; en el mismo orden —aunque de manera distinta— en el que se establece cualquier relación de la persona humana con las Personas divinas, desde la acción creadora a la comunión vital del cielo.

El misterio trinitario como misterio conocido y aceptado en la fe es, en su revelación por parte de Dios y en su meditación por parte del hombre, misterio de relación personal, fuente de compromiso, objeto de un conocimiento amoroso de la Vida de Dios en la que se ilumina la vida humana individual y colectiva³². Es por esto que nuestra reflexión no ha de limitarse al estudio de lo que dice Dios de Sí

30. Cf. La voz correspondiente en TWNT, vol. VI, D. II y III; J. PIEPER, *La fe*, Madrid 1971.

31. «No obstante tener la fe un contenido determinado, si ha de ser viva no consiste en una nueva captación noética de verdades reveladas, sino en un sí a Dios que se acerca a nosotros en Cristo» (M. SCHMAUS, *Teología Dogmática I. La Trinidad de Dios, o.c.*, p. 145). Cf. R. GUARDINI, *Sobre la vida de fe*, Madrid 1958; P. RODRIGUEZ, *Fe y vida de fe*, Pamplona 1975.

32. Cf. *Gaudium et spes*, n. 24.

mismo, sino a la más alta comprensión de lo que, en eso, dice de nosotros: pues para nosotros revela su misterio y no para El.

c) Conocimiento de fe

Y así entramos en el tercer plano que señalábamos más arriba: mostrar qué significa que el conocimiento del misterio trinitario sea conocimiento de fe. Con ello se quiere hacer notar su doble dependencia de la doctrina de fe de la Iglesia y de la fe personal, así como las consecuencias de orden práctico que de ahí se deducen. Dado que de lo primero ya hemos tratado, fijaremos nuestra atención en algunos aspectos de lo segundo.

El conocimiento por la fe de Dios Trino es, por definición, un conocimiento limitado, aunque potencialmente abierto a un horizonte inimaginable cuando la fe sea sustituida por la visión. Así y todo —es decir, aun en la visión— alcanzaremos una comprensión restringida de la Vida de Dios, por dos razones: por la infinita grandeza divina, que no puede ser comprendida por el intelecto creado ni amada cuanto es amable por una voluntad creatural³³; y por la imposibilidad de entrar plenamente en la intimidad de las Personas divinas y de su Vida de relación sin ser una de Ellas y, por tanto, Dios. La plenitud de la comprensión y del amor a Dios sólo es posible siendo el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo; sólo una Persona divina conoce y ama con plenitud a las otras, en cuanto Personas correlativas que son el mismo Dios. Cada una se identifica esencialmente con las otras y, en su ser personalmente distinta, las comprende y las ama tanto cuanto son amables, es decir, infinitamente. Su Vida de comunión está constituida por la identidad esencial y por la distinción personal correlativa.

Una persona creada no podrá nunca comprender a Dios —ni contemplándole en el cielo—, porque no es Persona divina, porque no puede identificarse con ninguna, único modo de comprenderla y en Ella comprender correlativamente a las otras y amarlas. Como se dice en teología el bienaventurado podrá ver (conocer y amar en un mismo acto) *totum Deum, sed non totaliter*³⁴. Sólo siendo Dios, es decir, una Persona divina, se puede comprender a Dios³⁵.

33. Cf. STO. TOMAS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q.12, a.7.

34. Ibidem, ad 3.

35. La filiación adoptiva como semejanza participada de la Filiación del Hijo,

Si el conocimiento de visión es de por sí limitado, más lo es e incomparablemente el conocimiento de fe al que ahora nos estamos refiriendo. Esto es también decisivo para el trabajo teológico, trabajo que surge y se realiza en sus aspectos más profundos teniendo siempre ante los ojos la inefabilidad radical de los misterios de la fe. La tarea teológica, apoyada en la certeza que procede de la Iglesia maestra e impulsada por el estímulo y la inquietud de la fe personal, es la de fijar cada vez mejor los contenidos de la Verdad revelada, la de elaborar mejores expresiones del misterio en base a modelos creaturales, la de permitir una más honda intelección de la relación entre la Vida de Dios y la vida del hombre.

Es por ello necesario destacar la importancia del método analógico, dentro de cuyos límites ha trabajado siempre la teología más valiosa³⁶, e insistir en la precariedad de cualquier construcción sistemática que del misterio revelado se realice. Todas son limitadas, todas —salvo las que se desarraigan de la doctrina de fe transmitida— son útiles.

Si en la revelación plena del misterio trinitario, en Jesucristo, se manifiesta también implícitamente, como venimos diciendo, el misterio del hombre en cuanto criatura personal querida por Dios y para Dios, quizá convenga dar preferencia a aquella línea de sistemática trinitaria que ponga mejor de relieve las características y las consecuencias de las relaciones de la persona humana con las Personas divinas. Esta línea es la que estudia las relaciones interpersonales en el seno trinitario, que cuenta con una amplísima tradición teológica y con intentos notables de elaboración antiguos y modernos³⁷. Es pre-

muestra también un camino para comprender la grandeza del conocimiento del bienaventurado: ver a Dios Padre como hijos en el Hijo, por el Espíritu Santo. Ha de ser una visión del misterio trinitario en toda su profundidad, *sed non totaliter*, porque la filiación adoptiva no es identificación con el Hijo.

36. Es significativa la opinión que expresa en este punto un luterano, como E. JÜNGEL, discordante con la postura barthiana ya conocida. Cf. E. JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Paris 1983.

37. Cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1928; I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940; A. KREMPPEL, *La doctrine de la relation dans saint Thomas d'Aquin*, Paris 1952; A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956; G. MASCIÀ, *La teoria della relazione nel De Trinitate di Sant'Agostino*, Napoli 1956; etc. Entre autores más recientes recordamos las obras de MÜHLEN, LAFONT, y RATZINGER citadas en nota (3), F. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, Roma 1969.

ciso señalar, sin embargo, que ese camino —limitado, como todos— no puede hacer abstracción de otras líneas de trabajo en las que también se alcanzan valiosos resultados.

En este orden de cosas parece oportuno conceder gran importancia a una cuestión que es central en la revelación de misterio trinitario, tal y como nos ha sido entregado en la doctrina de fe de la Iglesia: la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo, cuya realidad revelada es, en esta vida, la máxima expresión de la relación hombre-Dios. La presencia real de las Personas divinas en la criatura justificada pertenece a la economía del misterio; es, por tanto, una fuente de luz para la reflexión teológica sobre la Vida divina en cuanto participada. El específico don cristiano de la inhabitación, tan estudiado por la teología en su término —sobre todo a través de los múltiples estudios sobre el llamado constitutivo formal—, ha de mantener en la reflexión trinitaria su puesto relevante, como lo tiene en la predicación y en la vida cristiana: el realismo de la fe vivida no puede resultar ajeno a la profundización teológica. La teología debe dar razón también de lo que la sabiduría y la práctica cristiana enseñan y viven como patrimonio propio³⁸

Con estas ideas queremos subrayar la conveniencia de que en el conocimiento progresivo del misterio de Dios Trino, proceda la teología en íntima conexión con la fe vivida de la Iglesia; es decir, no sólo con la doctrina formulada de fe sino también con la vida cristiana en la que se concreta la experiencia de fe, y en la que —por vías no exclusivamente intelectuales— llega el alma a la relación explícita con las divinas Personas³⁹. Tales experiencias son útiles para el teólogo en dos sentidos: a) como fuente de sugerencias para su trabajo, b) como constante correlato de orden práctico para su reflexión, en la que debe estar presente el interés por dar razón de la vida sobrenatural vivida. La historia de la espiritualidad y, más precisamente, la teología espiritual en algunos de sus capítulos, es un interesante *locus theologicus* para la sistematización trinitaria.

38. La cuestión de la inhabitación goza de una importante tradición bibliográfica entre la que destacamos los estudios de A. MICHEL en DThC, XV, col. 1841-1855; R. MORETTI, en DS, VII, col. 1745-1757. Cf. también G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant*, o.c.; J.L. GONZALEZ ALÍO, *La inhabitación de la Santísima Trinidad. Exposición crítica de las principales corrientes tomistas*, (tesis doctoral) Pamplona 1979.

39. Cf. por ejemplo, voz *Mystique*, en DS, X, col. 1889-1983, Paris 1980.

2. *Finalidad del misterio revelado de Dios Trino: el misterio trinitario como fin*

¿Para qué nos ha revelado Dios el misterio de su Vida trinitaria? La pregunta que ahora nos hacemos tiene interés en el contexto de la teología de la revelación y en el de la teología trinitaria. Aquí la planteamos, como es lógico, restringida a nuestro campo, aunque con unas consideraciones previas para situar mejor el tema.

a) Un Dios que se revela

Dios ha revelado: se ha revelado. En esta frase se expresa la certeza más básica de la fe cristiana en cuanto fundamento de la relación del hombre con Dios, y en cuanto fuente del pensamiento teológico. Es preciso subrayar la importancia de lo que en ese enunciado se contiene como punto de partida para la comprensión de Dios, y no tanto por lo que Dios nos comunique sino, ante todo, por el significado de ese hecho para la inteligencia del hombre y para la comprensión misma del hombre. Que Dios se haya revelado establece ya, desde el inicio, un sentido nuevo de todo⁴⁰.

¿Para qué se ha revelado Dios? Esta es la pregunta que debemos hacernos y que, sin duda, está respondida en la misma revelación. Pregunta que se complementa con esta otra: esa acción suya que conocemos por la fe, ¿qué nos dice de El? Aquí comenzaría, a nuestro entender, la primera etapa de una reflexión propiamente teológica sobre Dios, cuya justificación más profunda es la realidad de la generosa comunicación divina. Plantear desde este punto la cuestión de Dios, tratando de penetrar desde ahí en el fin de la revelación, permite que nos situemos en un grado de cercanía a la Verdad incomparable-

40. Un sentido nuevo de Dios como ser personal, abierto a la comunicación, con quien puede el hombre entrar en comunicación; un sentido nuevo del hombre, interlocutor de Dios, abierto a la trascendencia, dotado de la dignidad personal que de esos presupuestos se deduce; un sentido nuevo del mundo como realidad creada, relativa, lugar de encuentro con Dios, etc. Por el hecho de la revelación esas realidades son nuestro punto de partida y nos parecen obvias; pero no lo son, antes al contrario, como se comprueba en la historia religiosa de la humanidad y en el pensamiento filosófico marginal a las verdades reveladas.

mente mayor que el ofrecido por otras vías de acceso a Dios.

Lo que Dios revelante nos da a conocer es su propia Vida, el misterio de su ser —que no es otro que el de ser Dios Trino— y los desig-nios de su voluntad respecto a los hombres ⁴¹. Esa voluntad de mostrarse, antes incluso de su manifestación histórica pero sobre todo —ante nuestros ojos— como acción histórica, es ya mostración de la Verdad sobre El. Tal Verdad no está sólo en los contenidos transmitidos sino también en la propia acción reveladora; no sólo en las verda-des reveladas, sino en la acción misma de comunicarlas.

La doctrina de fe de la Iglesia, fijada a lo largo del proceso de desarrollo dogmático en múltiples documentos⁴², ha puesto de mani-fiesto que es la revelación, cuál es su objeto y cuál su fin salvífico. Todo ello ha sido analizado ampliamente por la teología⁴³. Pero en toda esa construcción dogmática y teológica se ha tendido a contem-plar más directamente el hecho histórico de la acción reveladora y de sus resultados (las acciones y palabras que la contienen y la expre-san), y menos directamente la realidad del ser divino que, por el mismo hecho de querer revelarse, ya se muestra. Quizá se pueda afir-mar que la teología de la revelación ha girado más sobre ésta, que sobre Dios revelador⁴⁴. Sin abandonar esa dirección de la reflexión teológica que se ha mostrado tan fecunda, quizá sea conveniente poner más atención sobre el Autor de la acción reveladora.

Todo lo que Dios hace no es ajeno a lo que Dios es, si bien nada creado puede ser su perfecta expresión. Toda acción suya *ad extra* le muestra, le da a conocer⁴⁵. Toda manifestación histórica, temporal, de Dios es un cierto influjo de su Vida, de su Verdad. Sus acciones libres, gratuitas, aunque no se realizan *ad augendam suam beatitudi-nem nec ad adquirendam*, si tienen lugar *ad manifestandam perfe-*

41. Cf. *Dei Verbum*, nn. 2.6; *Dei Filius*, cap. 2 (DSch 3005 ss.).

42. Destacan entre todos ellos las Constituciones dogmáticas citadas de los Conci-lios Vaticano I y Vaticano II.

43. Cf. los tratados clásicos de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Romae 1932; M. NICOLAU-J. SALAVERRI, *Theologia Fundamental*, Madrid 1962; o el más reciente de R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Salamanca 1977.

44. No sólo la teología; también la doctrina magisterial. Es fácilmente comproba-ble esta afirmación repasando los contenidos de las grandes Constituciones dogmáticas citadas, o los Índices de las obras señaladas en la nota anterior.

45. Cf. *Dei Verbum*, cap. I: «Naturaleza de la revelación».

*ctionem suam*⁴⁶, y por ello le dan a conocer. La primera manifestación de un Dios revelador es la voluntad de revelarse, y eso es expresión de su íntima y misteriosa realidad.

La voluntad divina —voluntad única de tres Personas que son Uno— nos aparece, en su decisión de revelarse, como voluntad de darse. Voluntad de revelación, voluntad de donación. Toda la revelación histórica manifiesta la realidad de una donación de Dios al hombre cuya clave de comprensión —atendida la infinita libertad divina, así como su naturaleza personal y la del hombre—, sólo puede ser el amor. El Dios de la creación, de la Alianza, de la Redención, es el Dios del Amor y, por eso, el Dios de la libre donación. Desde esta perspectiva se alcanza una mayor intelección del por qué de la acción reveladora y de su Autor, así como del sentido del hombre en cuanto destinatario de esa acción divina y en cuanto creado a su imagen y semejanza⁴⁷.

Así pues, la grandeza de la revelación, que nos permite conocer a un Dios tan amable, tan digno de veneración y de agradecimiento, radica desde el punto de vista teológico no sólo en que a través de ella el Dios revelador nos da un altísimo conocimiento de Sí mismo, sino también en que tal acción reveladora es inefable donación de Dios y camino para una mejor comprensión. Siendo la revelación histórica automanifestación amorosa de Dios Trino, es decir, un reflejo de la Vida divina trinitaria, no es atrevido pensar que esa Vida sea misteriosa comunicación personal, calificable en nuestro lenguaje humano —en la distancia de la analogía— como acciones personales de mutua comprensión y de mutuo amor. La revelación histórica ha de ser reflejo creado de una «revelación» intradivina, entendida no como comunicación sino como comunión; la Vida divina ha de poder ser expresada como una autorevelación mutua de las tres Personas, cuya comprensión está más allá de todo lo que pueda concebir la inteligencia humana: una realidad de Vida que supera el conocer y el ser conocido, el amar y el ser amado según los términos y los contenidos de nuestra intelección, y sólo expresable con un verbo reflexivo: *darse*. La vida trinitaria ha de ser misteriosa donación mutua: contemplación, comunión, distinción, unidad.

46. Cf. *Dei Filius*, cap. I, DSch 3002.

47. Cf. *Gaudium et spes*, nn. 22. 24.

b) *Los misterios revelados, manifestación plena de la Verdad de Dios*

La revelación, que es inefable donación divina y fuente de conocimiento de lo que Dios es, se concreta en unos contenidos: Dios da a conocer su Verdad en las verdades reveladas, ¿Qué revela Dios de Sí mismo?, ¿todo el misterio de su ser, toda la realidad de su Vida?, ¿oculta quizá en la revelación algo de Sí mismo?, ¿se reserva otras verdades?

Si Dios ha decidido darse libremente a conocer en la revelación, si ésta es una automanifestación amorosa de Dios, no hay lugar para pensar que *a parte Dei* hay reserva en esa comunicación. No hay más Verdad que la revelada; la Verdad sólo puede ser toda la Verdad.

Este es, quizá, un modo de considerar la cuestión de la clausura de la revelación, que suele ser contemplada también desde otras perspectivas teológicas. Parece lógico pensar que la clausura de la revelación no sea un decreto ajeno a la propia naturaleza de la acción reveladora. La acción divina de revelarse libremente no es sólo decisión de dar a conocer al hombre unas verdades, sino de dar a conocer la Verdad; más aún, es gratuita la decisión de darse. En este sentido, una vez que ha llegado la plena donación en el Hijo y en el Espíritu Santo, nada queda por dar, nada queda por revelar⁴⁸. Por parte de Dios hay plenitud de donación y plenitud de manifestación de la Verdad⁴⁹.

Ahora bien, que toda la Verdad haya sido revelada no significa que haya sido alcanzada, como tal, en plenitud, por sus destinatarios.

48. Cf. *Dei Verbum*, n. 4.

49. Además, y dado que la acción reveladora es histórica y ha alcanzado en Cristo su culminación, debe ser considerada como acción cerrada y clausurada. Se ha ajustado a un proceso histórico, a una progresiva manifestación unida a momentos previstos por Dios hasta llegar al tiempo de plenitud que la clausura. La eterna voluntad divina de revelarse ha sido acción temporal, ajustada a la condición de los sucesos históricos que comienzan y acaban. La Verdad dada a conocer ha sido progresiva revelación de verdades que, al completarse los momentos queridos por la voluntad reveladora, la ha mostrado en plenitud. Nada hay en Dios que, después de Cristo y de la época apostólica, no haya sido revelado. Más allá del acontecimiento de Cristo, Dios no crea nuevas realidades sobrenaturales de relevancia universal, ni comunica a los hombres nuevas verdades. Cf. J. SCHUMACHER, *Der Apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, Freiburg 1979.

Ni lo ha sido, ni puede serlo en esta vida. Es de algún modo posible —con innumerables diferencias: tantas cuantas bienaventurados— en la vida eterna. Pero, incluso en este caso, ha de entenderse que la plenitud de conocimiento será relativa a quien la recibe y no absoluta. La donación divina sólo puede ser recibida plenamente, sólo puede ser poseída, en el seno de Dios mismo, en la Vida trinitaria. En la historia, sólo de modo parcial; más profundo, más penetrante, más pleno en la medida en que la Verdad es amada y el hombre se deja poseer por ella, es decir, en la medida en que la donación de Dios es correspondida por la donación del hombre⁵⁰.

Si consideramos además que la acción reveladora tiene lugar en la historia y se amolda a ella, podremos también sostener que la plena Verdad revelada no puede ser alcanzada en plenitud por el hombre, y que siempre estará abierta su posesión a una mayor comprensión. El conocimiento histórico de la Verdad revelada ha de entenderse en conexión con la doctrina católica sobre la Tradición. Esta doctrina es testimonio de que, como decimos, la comprensión de la revelación no será plena mientras la historia continúe: es progresiva la intelección, sucesivo hallazgo de la Verdad y de sus implicaciones. La Iglesia es consciente de ese crecimiento mientras está en camino⁵¹. Que la revelación histórica haya tenido lugar según un determinado proceso temporal —con un principio y un final—, que haya sucedido por medio de acciones y palabras localizadas en el tiempo y en el espacio —aunque el significado de esas palabras es traducible a cualquier ámbito humano—, es sin duda de suma importancia para expresar lo que es la revelación. Pero también lo es para afirmar que su aceptación y su comprensión son —como su donación— progresivas, crecientes. Además la Verdad está dada para ser poseída y vivida por la Iglesia y por cada fiel⁵². En la noción de Tradición es tan necesario hablar de *doctrina recibida y conservada*, como de *transmisión* de esa doctrina,

50. La Verdad revelada es más profundamente conocida por los santos; aunque no la agoten, la poseen con más sabiduría, con mayor luz, con un sentido más universal de sus implicaciones. Conocen más porque aman más, y viceversa, aunque resulte imposible expresar en un lenguaje humano tal conocimiento. Contemplan, aman, enmudecen. Es la experiencia testimoniada por San Pablo (1 Cor 2, 9; 2 Cor 12, 4; Ef 3, 17-19), y por tantos otros místicos.

51. Cf. *Dei Verbum*, cap. II; en particular, n. 8.

52. Siempre será un compromiso personal y colectivo con la Verdad; siempre actual —la Verdad no pasa—, siempre vivo, siempre iluminador del presente además de riqueza del pasado y proyecto de futuro. Inagotable en cuanto comprensión histórica. De ahí la importancia de la interpretación y guía del Magisterio (cf. *Dei Verbum*, n. 10).

como —en fin— de *crecimiento en la comprensión*. Y todo ello pertenece a la noción católica de revelación⁵³.

c) *Misterios revelados, misterios salvíficos*

Por la revelación se hace conocido el misterio escondido de Dios, la íntima realidad de su ser y de su voluntad, a través de realidades creadas: hechos, palabras, historia escrita, comunicación oral, fijación de verdades, lenguaje humano, autoridad de testimonio e interpretación..., etc. La revelación tal como ha sido realizada y nos ha sido dada podría entenderse, en sentido amplio, como una cierta «humanización de Dios», un anonadamiento de amor. Es pura acción salvífica; no sólo verdades para ser creídas sino también Vida divina para ser participada.

Los misterios revelados son, en efecto, misterios de conocimiento y de Vida comunicada: misterios de participación en la Vida de Dios. La teología ha de considerarlos con atención desde esta perspectiva, que es también propia de la fe; de una fe que es ya intelección, luz en la inteligencia y *pius affectus* en el corazón: una luz que no impide continuar la búsqueda sino que la suscita más intensamente (*fides ut intellectus, quaerens intellectum*)⁵⁴.

Desde este punto de vista, como escribíamos más arriba, lo incomprensible del misterio revelado no es el *para qué* sino el *porqué* (¿por qué es Dios así?). Incluso el *qué* del misterio (Dios es así) es

53. Acerca de la noción de Tradición, cf. R. LATOURELLE, *o.c.*; Y.M.J. CONGAR, *La Tradición y las tradiciones*, San Sebastián 1964; *La fe y la teología*, Barcelona 1977.

54. «La fe es la raíz vital y permanente de la teología, que brota precisamente del preguntar y buscar, intrínsecos a la misma fe; es decir, de su impulso a comprenderse a sí misma tanto en su opción radicalmente libre de adhesión personal a Cristo, cuanto en su asentimiento al contenido de la revelación cristiana. Hacer teología es, pues, una tarea exclusiva propia del creyente en cuanto creyente, una tarea vitalmente suscitada y en todo momento sostenida por la fe, y por eso pregunta y búsqueda ilimitada» (JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles*, *o.c.*, n. 3). En ese texto alude también el Pontífice al *fides quaerens intellectum* anselmiano; sobre este punto se puede cf. J. BAYART, *The concept of Mystery according to St. Anselm of Canterbury*, *Revue de Th. Anc. et Med.* 9 (1937) 125-166; R. PERINO, *La dottrina trinitaria di Sant'Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, Roma 1952; J.M. GALVAN, *Introducción a la doctrina pneumatológica de San Anselmo*, (tesis doctoral), Pamplona 1983.

claridad más que oscuridad; más que meta imposible de alcanzar, es terreno firme en el que apoyarse. El misterio inabarcable es el *porqué*: esa pregunta siempre habrá de esperar su adecuada respuesta hasta que sea enunciada en la plenitud relativa de la visión de Dios.

Pero, como decíamos, es conveniente que en la reflexión teológica se contemplen los misterios revelados desde sus aspectos más luminosos, para lo cual se requiere algo más que la mera consideración intelectual (que reduce a un plano lo que de por sí tiene más dimensiones). Hay que tender a elaborar una teología de la inteligencia y del corazón⁵⁵, una teología desde la fe como disposición de toda la persona. Los misterios revelados están dados para ser vividos —conocidos y amados—, para ser principio de actuación, para ser aceptados como donación de Dios que desborda con un sentido nuevo la vida humana.

Dios se revela al hombre para que el hombre viva la Vida de Dios. Todas las acciones divinas en la historia son *propter nos homines*, como confesamos ante el misterio de Cristo. Este ser los misterios *propter nos homines et propter nostram salutem* es una característica que merece ser pensada en orden a trabajar en la renovación de la teología. Si los misterios revelados, en los que Dios para llevarnos hacia El se nos entrega, son luz y verdadero don, la teología deberá preguntarse por esa realidad: descubrirla, diferenciarla, proclamarla⁵⁶.

Al revelar Dios el misterio de su Vida trinitaria, no porque El necesite revelarlo sino por nosotros, está dándonos a conocer porque ahí (en su Vida tal cual es) está el destino del hombre y su salvación. Es una Vida a la que estamos llamados y de la que podemos participar ya en esta vida terrena. Hemos de entender que al incorporarnos Dios —por la revelación y por la gracia de la justificación— a su Vida, está dándonos la Trinidad una participación en lo que constituye esa Vida que son las relaciones personales de Amor, Contempla-

55. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos alemanes*, o.c., n. 3.

56. ¿Qué es, por ejemplo, lo luminoso del misterio trinitario? Luz es la fe en la paternidad y en la filiación de Dios en la Unidad del Espíritu Santo; luz es la inhabitación real en el alma; ... Luces que se han encendido para nosotros, es decir, para que incorporados por la gracia al misterio, participemos de esa Vida y logremos también conocerla y expresarla con mayor hondura. ¿Qué es, poniendo otro ejemplo, lo luminoso del misterio revelado de Cristo? Luz es el conocimiento de su verdadera humanidad; luz es su autoconocimiento humano como Hijo; luz su plena asunción de una vida que está abocada a la muerte; y su muerte, y su dominio sobre ella... ¿Para qué ha nacido, para qué ha muerto, para qué ha resucitado? Preguntas para plantearse desde la luz, y desde ellas llegar a otros niveles más hondos de la Verdad.

ción, Complacencia. Una Unidad en el Amor: a eso nos llama y eso nos da.

Es misterio incomprensible que en Dios una Persona sea Padre, otra Hijo y otra Espíritu Santo: que haya en Dios tres Personas que son y se llaman así, como conocemos por la doctrina de fe. No somos capaces de abarcarlo, aunque sí de elaborar ilustraciones teológicas útiles: sólo podemos penetrar analógicamente.

Pero sí es posible entrever —conocido el misterio— qué sea en Dios ser Padre, ser Hijo, ser Espíritu de ambos; y también sabemos por la revelación que el hombre puede participar por la gracia, es decir, por la acción santificadora del Espíritu Santo, en la filiación del Hijo siendo hijos del Padre. En esto podemos progresar vitalmente.

¿No será este progreso, al mismo tiempo, una vida de conocimiento hacia el misterio del Dios trinitario en Sí mismo? La reflexión teológica sobre este punto —sobre la incorporación del hombre a la Vida de Dios en Cristo, como hijos del Padre por el Espíritu Santo—, es quizá un camino necesario para continuar avanzando en la teología trinitaria. La Vida de Dios en el hombre por la gracia ha de ser camino para llegar a un más alto conocimiento de Dios en Sí y de la vida del hombre en Dios⁵⁷.

3. Contenido del misterio revelado de Dios Trino

Hemos tratado del *cómo* de la revelación trinitaria y del *para qué*. Ahora es el momento de plantear el *qué*, lo que Dios revela de Sí mismo. Procuraremos señalar los grandes capítulos sin detenernos en una exposición detallada. Lo que nos interesa es destacar las líneas fundamentales de la revelación del misterio, tal como son aceptadas y enseñadas en la tradición de fe; y para ello no consideramos necesario hacer en esta ocasión un análisis de textos bíblicos, ni un desarrollo histórico del tema. Los estudios son abundantes⁵⁸.

57. Este es, a nuestro entender, el impulso de fondo que late, entre otras obras, en la ya citada de G. Philips sobre la unión personal del hombre con Dios. Se puede cf. nuestro artículo *El aliento teológico de la teología*, Scripta Theologica 14 (1982) 641-648.

58. J. COPPENS (dir), *La notion biblique de Dieu*, Gembloux 1976, con abundante bibliografía. Para la doctrina patristica, cf. G.L. PRETIGE, *God in Patristic Thought*, London 1956. Cf. también nota (62).

Lo que nos ha sido transmitido como doctrina de fe de la Iglesia (extraída principalmente del Nuevo Testamento, porque en el Antiguo no existe una revelación trinitaria propiamente dicha⁵⁹), se puede resumir en tres puntos centrales a los que se reducen los demás: a) Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo; b) el Hijo y el Espíritu Santo han sido enviados al mundo para nuestra salvación, salvación que se realiza mediante un proceso de regeneración sobrenatural y de incorporación a la Vida divina; c) tal proceso no tiene en cada hombre una finalidad exclusivamente temporal, sino que debe culminar en la plena participación escatológica de la Vida trinitaria⁶⁰.

Esto es, sintéticamente, cuanto conocemos del misterio revelado, que nos ha sido comunicado como tal en la historia de la salvación y con un fin salvífico. En él se contiene una enseñanza sobre Dios en Sí mismo y sobre su obra de salvación del hombre no como dos aspectos separados, sino íntimamente unidos y mutuamente explicativos. La salvación del hombre es realizada por Dios gratuita y libremente, pero no por intermedio de alguien o de algo que no sea El. Su obrar salvífico es acción trinitaria, manifestación real de su Vida, que en ese obrar y en la finalidad de ese obrar, se muestra como es. Hemos conocido el misterio trinitario en la historia de la salvación no como si ésta fuera sólo un espejo que lo refleja, sino como el contenido principal de esa historia, lo envuelto en ella y lo que la hace ser. No significa esto que Dios se realice en la historia de la salvación sino exactamente lo contrario: la historia de la salvación se realiza en Dios, es decir, según su voluntad, su decisión salvífica, su poder redentor; y por ello le muestra, aunque oscuramente, a través de sus hechos, de su finalidad, de su desarrollo.

Por eso, lo que Dios revela de Sí mismo —no para El sino para nosotros, y por amor— es su propia Vida, pero en cuanto que esa Vida —por su decisión amorosa de incorporarnos a ella— es también nuestra: es para nosotros. De ahí que el misterio revelado, siendo el misterio de la intimidad de Dios, pertenezca el plan de salvación del hombre obrado por las Personas divinas, y que en este misterio entre el hombre mismo en cuanto gratuitamente elevado y destinado a participar realmente de la Vida de Dios.

59. Cf. R. SCHULTE, *La preparación de la revelación trinitaria*, en *Mysterium salutis*, II-I, pp. 77-103; S. GARCÍA, *Planteamiento del estudio de la Santísima Trinidad en la Biblia*, *Estudios Trinitarios* 5 (1971) 223-235; A. LOPEZ M., *¿Hay en el AT apuntes de la Trinidad?*, id. 4 (1970) 3-26.

60. Cf. G. PHILIPS, *o.c.*, pp. 29-33.

Desde este punto de vista sería incompleta toda presentación del misterio que analizase la revelación bajo una consideración exclusivamente immanente de la Trinidad, es decir, de la Vida trinitaria sin referencia a su generoso y gratuito obrar salvífico. Y del mismo modo lo sería una presentación a la inversa: la mera referencia a la historia de la salvación en su dimensión histórica. De esos análisis procederían unas teologías así mismo incompletas o parciales, y por tanto inoperantes. Si ya la nomenclatura «Trinidad immanente» y «Trinidad económica», es, para nuestro gusto, poco feliz por su carácter dialéctico, más lo es todo intento de pensar la Trinidad desde una óptica que excluyera la otra. Un planteamiento de la cuestión trinitaria desde el mero plano de la ontología divina es tan parcial como desde el mero plano económico-salvífico, si es que no se abren mutuamente y se iluminan. De hecho pueden hacerse por separado, y hasta en oposición, pero un planteamiento y otro acaban por centrarse en cuestiones parciales que se presentan como lo esencial de la comprensión del misterio; a lo que se unen dificultades filosóficas y cierto oscurecimiento de la doctrina de fe⁶¹.

El misterio revelado nos permite conocer lo que es Dios en su Unidad y en su Trinidad, lo que eternamente es y sería con independencia de su obrar salvífico; pero nos lo hace conocer por medio de ese obrar dirigido a la salvación, en el que actúan las Personas divinas en su Unidad y en su distinción. La obra del Hijo y del Espíritu Santo como salvación que en Ellos viene del Padre, en su realización temporal, en su continuidad histórica, en su presencia actual, en sus resultados,... pero sobre todo en su fin es la revelación del misterio de Dios, lo que Dios es y lo que libremente ha querido darnos a participar a nosotros. Lo que es independientemente de nosotros es lo que ha querido darnos a participar a nosotros; lo que Dios ha obrado y obra en beneficio nuestro es revelación de su Vida, a la que realmente hemos sido elevados y pertenecemos. No estamos llamados a ser espectadores de la Vida trinitaria sino a vivirla participadamente como vida nuestra. Dios, porque así lo ha querido libremente por Amor, nunca será ya Dios sin nosotros.

Todo eso está, en nuestra opinión, contenido en la revelación, y de ello debe dar cuenta —con su limitada comprensión— la teología.

61. Este oscurecimiento fue puesto de relieve por la Declaración *Mysterium Fili Dei*, ya citada, que se publicó para la «salvaguarda de la fe en los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad contra algunos errores modernos». En el fondo de esos errores están los problemas aquí señalados.

III. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA

Siguiendo el hilo de la revelación trinitaria y con el deseo de penetrar más profundamente en su conocimiento, la reflexión teológica ha puesto su atención en los diferentes aspectos ya señalados: en la identidad esencial y distinción personal que se da en Dios, en las relaciones trinitarias, en la obra salvífica realizada por las Personas divinas en beneficio del hombre, en su presencia de inhabitación en el alma, en el *reditus* de la criatura salvada al Creador, ... etc. Unos y otros aspectos han sido estudiados desde diversas ópticas especulativas, en diferentes circunstancias históricas, ante distintos problemas; el patrimonio teológico —tanto el que ha sido asumido como patrimonio dogmático de la Iglesia, como el que ha permanecido en su condición nativa— es de una riqueza impresionante. La distintas tradiciones teológicas en oriente y occidente, las diferentes escuelas, los innumerables autores que han escrito sobre nuestra cuestión, han subrayado unos u otros puntos, se han esforzado en construir una sistemática, han buscado una síntesis... Nos han dejado un abundatísimo material de trabajo, en cuyo estudio se comprueba que casi todo ha sido dicho explícita o implícitamente por alguien.

Reducir eso a la unidad de una obra sistematizada, estableciendo las conexiones, los jalones, los avances es tarea complicadísima a la que algunos beneméritos autores, en distintas épocas, se han dedicado⁶². De su trabajo, necesariamente incompleto pero siempre utilísimo, nos beneficiamos todos aun cuando, en ocasiones, al pasar los años y mejorar la documentación sea preciso corregir algunos puntos, abandonar ciertos esquemas, matizar más⁶³.

62. Th. DE REGNON, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vol., Paris 1892-1898; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1928; L. SCHEFFCZYK, *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, en *Mysterium salutis*, II-I, Madrid 1969, pp. 182-254. En otro orden de cosas más bien como manuales que dedican gran espacio al desarrollo histórico de la doctrina: B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975; C. FOLCH, *A doutrina da Trindade eterna*, Rio de Janeiro 1979; J. AUER, *Dios Uno y Trino*, Barcelona 1982.

63. Así, por ejemplo, un esquema tan característico como el que asignaba a la reflexión teológica oriental un interés primario por lo que llamaríamos una teología de las Personas —el camino que va desde las Personas a la esencia divina—, y a la reflexión occidental un interés inverso —desde la esencia a las Personas—, precisa hoy día de muchos matices. En ambas tradiciones coexisten ambos planteamientos, como pueden darse también en un mismo autor que escriba desde sitemáticas diversas.

Nos parece, sin embargo, que dentro de los límites señalados, sin ánimo de clasificar tendencias o, menos aún, autores, cabe distinguir dos grandes corrientes en la teología trinitaria. Una ha puesto más intensamente su interés en el estudio de la consustancialidad de las Personas divinas, y ha dado lugar a una teología centrada en los orígenes que se dan en el seno de Dios. Otra ha fijado más la atención en el estudio de las relaciones personales. Desde ambas perspectivas —con necesarios puntos de contacto y complementación— se puede hacer una teología trinitaria válida y coherente, en la que se consideren todas las facetas del misterio revelado, es decir, sus aspectos ontológicos y económico-salvíficos, su raíz teológica y soteriológica. Con un lenguaje quizá impreciso, que no es de nuestro gusto aunque sea habitual, esas corrientes —o mejor dicho, sus planteamientos de fondo ya evolucionados— han dado lugar a las denominaciones de «esencialismo» y «personalismo» trinitarios. Aunque no vayamos a detenernos en un análisis de sus características y de sus resultados, nos referiremos de paso a estos puntos.

1. Sobre los presupuestos históricos y doctrinales

¿Cuál fue la principal cuestión planteada a la Iglesia primitiva en el plano intelectual? Quizá fuese la necesidad de expresar —siempre con ánimo evangelizador⁶⁴— el mensaje revelado en términos fieles a su fuente bíblica y adecuados al lenguaje conceptual humano.

El núcleo de dicho mensaje salvador es la unicidad de un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, junto a la Encarnación del Hijo y la donación permanente del Espíritu Santo; es decir, la Trinidad de Dios y su plan de salvación de los hombres. Ese (aunque no desde el principio así expuesto) es el mensaje a transmitir, y también el punto permanente de confrontación con la razón de los hombres fuesen judíos o paganos.

64. La misión evangelizadora es el sustrato esencial de la reflexión cristiana primitiva y de su impulso inagotable para buscar modos de exponer adecuadamente los misterios revelados. La cuestión que está siempre en el fondo es asegurar la fe en la salvación que viene de Dios en Cristo, y defenderla de las doctrinas que la anulan.

La cultura del momento ofrecía pocas posibilidades para exponer una verdad revelada que, si siempre excede la capacidad expresiva del lenguaje humano, más la sobrepasa cuando no hay tradición de pensamiento cristiano en el que apoyarse⁶⁵. El primer cristianismo tuvo que poner los cimientos, pero antes hubo de delimitar el terreno, cavar con profundidad, etc. Las épocas posteriores han ido construyendo pisos del edificio doctrinal, subiendo poco a poco, estableciendo soluciones parciales... Y así seguimos: teniendo ante nuestros ojos los planos del Arquitecto divino y tratando de comprenderlos mejor conforme se van poniendo por obra.

Con la ayuda de Dios y con libertad humana ha caminado el pensamiento teológico cristiano en conformidad con la fe y con las condiciones intelectuales del tiempo en que vive; con pasos seguros, con momentos de debilidad, con grandes aciertos y con grandes errores.

¿Cómo exponer que Jesucristo es Dios y Hombre? ¿Cómo decir que es Dios Hijo distinto de Dios Padre pero el mismo y único Dios con El? ¿Cómo hablar de este verdadero *agnostos Theós* que es el Dios trinitario que confesamos los cristianos? Y junto a ello, ¿cómo explicar la grandeza del plan divino de salvación?

La tentación modalista surge enseguida precedida y acompañada de otros errores cristológicos⁶⁶. Es una interpretación equivocada de la fe, del sentido de la revelación bíblica conocido y vivido —poseído como por instinto sobrenatural desde el principio— en la Iglesia. Es una interpretación de los planos del Arquitecto que cambia el sentido que tienen y los destruyen. Negar la realidad personal de Cristo como Dios, del Señor que nos ha revelado al Padre y que, junto con El, nos ha dado al Espíritu Santo es un gran engaño. Convertir al Hijo en un modo de manifestarse el Padre en la historia, es quedarnos sin Cristo y sin Trinidad... y sin salvación. Es un sentido pervertido de la revelación que impide anunciar la salvación que viene de Dios: es adulterar la esencia del cristianismo. Y la Iglesia reacciona prontamente, porque en una concepción modalista de Dios se corrompe el evangelio y se impide el anuncio de la fe.

65. Sobre la importancia de la primera elaboración teológica que culmina en las fórmulas simbólicas de la primitiva Iglesia, cf. J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1960 (tr., española 1981); también nuestro trabajo *El Espíritu Santo en los Símbolos de la fe*, Pamplona 1978.

66. Cf. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian tradition*, London 1965, pp. 36-172.

Hoy podríamos decir también que la visión modalista de Dios es tan pobre, tan ciega, que no alcanza a comprender que está haciendo de Dios un engañoso actor que no se muestra a Sí mismo como es, sino que actúa con distintos papeles dando realidad a la ficción⁶⁷. Sería un Dios que no nos toma en serio, un dios actor en una comedia de salvación que ni salva ni —en cuanto que actúa así— es siquiera Dios.

¿Como reaccionó la Iglesia? Condenando el modalismo como algo ajeno a la doctrina de salvación, como un auténtico enemigo de la Verdad de Cristo, como una fábula humana contraria a la realidad de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y en cuanto tal, enemigo de la salvación, de la Iglesia que la anuncia y de los hombres. Y se esforzó por desprenderse de toda adherencia modalista en sus distintas versiones⁶⁸.

Para salir de la farsa en que el modalismo convertía la salvación, para escapar también del confuso paganismo asfixiante de los eones gnósticos y del casi impermeable paganismo oficial, los teólogos del momento reflexionan por distintos caminos⁶⁹, buscando cauces de expresión de la Verdad en el pensamiento filosófico de su tiempo⁷⁰.

Un gran punto de luz de la revelación es la enseñanza de San Juan sobre el Logos-Hijo de Dios⁷¹. El Logos encarnado, ése es Cristo, ése es un modo de poder mostrar el misterio del Hijo de Dios hecho hombre, con la ventaja de que la noción del Logos es fundamental en el pensamiento griego, muy presente en las especulaciones de los gran-

67. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, o.c., pp. 134 ss.

68. Cf. L. SCHEFFCYZK, *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, o.c., pp. 196-202.

69. Debe ser destacada en este punto la elaboración teológica de San Ireneo. Sobre su doctrina, cf. A. HOUSSIAU, *La christologie de S. Irénée*, Gembloux 1955; H.J. JASCHKE, *Der Heilige Geist in Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon*, Münster 1976. Para otros autores, cf. J.P. MARTIN, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre el I Clem., Ignacio, II Clem., y Justino Mártir*, Zurich 1971.

70. No sólo por usar de un pensamiento filosófico sino porque ese es el de su tiempo. La teología siempre estuvo inserta en la vida, como todo lo cristiano, y en diálogo permanente con la cultura de su época, y en ella con todas las épocas.

71. Cf. F.M. BRAUN, *Jean le théologien*, vol. II, Paris 1964, pp. 1-150; J. STARKY, *Logos*, en DBS V, col. 473-475; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian tradition*, o.c., pp. 127-133; H. KLEINKNECHT, *Der Logos im Griechentum und Hellenismus*, en TWNT IV, pp. 76-89.

72. Cf. C. DE VOGEL, *Greek Philosophy*, III, Leiden 1964.

des pensadores del momento principalmente entre los medio-platónicos⁷².

El Logos de San Juan no es el Logos del platonismo medio, pero esa figura se muestra utilísima para anunciar al Hombre-Dios de los cristianos como Logos-encarnado hecho verdaderamente hombre: nacido de una Madre Virgen, viviente entre los hombres, muerto en la cruz, resucitado. Por ahí caminó intelectualmente la teología de San Justino⁷³ y de otros más tarde, quizá sobre todo de Orígenes⁷⁴. Esto causará diatribas, oposiciones y hasta burlas; habrá que soportar la ira intelectual de un Celso⁷⁵, pero es una manera útil de anunciar aquella Verdad que es la única vía de salvación.

Conviene subrayar algo que nos parece importante. En este momento el pensamiento cristiano estaba tomando un rumbo determinado, un camino de avance que permitirá ir adelante pero que dirige la reflexión en una dirección determinada... dejando por el momento a otras⁷⁶. Está poniendo cimientos para construir un ala del edificio: un ala que va a ser durante mucho tiempo la que albergue a todo el pensamiento teológico.

2. Sobre la fijación del dogma en Nicea y Constantinopla

En la teología del Logos no todo eran ventajas. La noción filosófica no respondía a la realidad divina del Verbo y existía el peligro de malentender algo de absoluta importancia: que el Verbo-Hijo de Dios es también Dios, el mismo Dios aunque distinto del Padre. El Logos de los filósofos era un ser divino, una realidad trascendente, superior a las criaturas pero inferior a Dios: era, en todo caso, un *deuteros theós*⁷⁷.

De ahí que no tarden en aparecer problemas de subordinacionismo

73. Cf. J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II e III siècles*, París 1961; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, en «Il cristianesimo e le filosofie», Milano 1971, pp. 54ss.; id. *Las objeciones contra la divinidad de Cristo en el contexto helénico*, Estudios Trinitarios 8 (1974) 73-95.

74. Cf. J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970.

75. Cf. A. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.

76. Cf. R. CANTALAMESSA, *Las objeciones contra la divinidad...*, o.c., p. 85.

77. Idem, pp. 86-87.

entre algunos pensadores cristianos⁷⁸. Era como una vuelta a empezar pero no porque el problema fuera el mismo —más bien es opuesto— sino porque los resultados sí eran semejantes: si el Verbo no es Dios, Cristo no es Dios y no nos salva. Se volvía a pervertir el sentido de la revelación y la fe de la Iglesia.

La cuestión se mantuvo más o menos latente hasta su eclosión arriana, que fue como un terremoto en la Iglesia floreciente del siglo IV con múltiples consecuencias de diverso tipo⁷⁹.

Para no entrar aquí en desarrollos de cuestiones tan conocidas nos limitaremos a decir que, en síntesis, los arrianos se oponían a aceptar la estricta divinidad del Verbo y consecuentemente la de Cristo, Quien por otra parte no era para ellos el Verbo encarnado sino una extraña confusión entre hombre y Logos. Se imponía necesariamente en la Iglesia el rechazo radical de tal error y la urgencia de expresar la verdadera doctrina revelada. Era preciso definir la consustancialidad.

Y esa fue la afirmación fundamental del Concilio I de Nicea. Jesucristo, Hijo único de Dios, Señor nuestro, ha nacido del Padre eternamente, ha sido engendrado, no creado, es de la misma sustancia del Padre⁸⁰. Confesión de fe que se completa con la contemplación de la obra redentora *propter nos homines et propter nostram salutem*. La definición de la fe se reforzó con la condena explícita de los errores de Arrio contenida en la epístola *Ad Aegyptios*⁸¹.

Nicea confiesa la fe en la consustancialidad tanto, por así decir, positivamente (afirmando la generación eterna) como negativamente (condenando la creación del Verbo). Y la consustancialidad se expresa en términos de procesión, de generación (afirmación exigida por tratarse del origen del Hijo), y de identidad en la *ousía*. Eso es lo que confesó Nicea del Hijo, junto con la acción redentora del Hombre-Dios⁸².

78. JUSTINO, *I Apolog.* I, 3-4; 12,7; 60,7; CLEMENTE ALEJ., *Strom.*, V, 105, 1; ORIGENES, *C. Celsum*, V,39; VI,18,61; VII,57; *De Prin.*, II,6,1; etc.

79. Para la teología arriana, cf. M. SIMONETTI, *Studi sull'arrianesimo*, Roma 1965; E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, Paris 1972.

80. Sobre el homousios niceno, cf. J.N.D. KELLY, *o.c.*, p. 297 ss. F. RICKEN, *Das homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, Freiburg 1970.

81. Cf. DSch n. 125.130; I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo niceno*, Madrid 1947.

82. Es la confesión en la acción redentora de Cristo la que está en el fondo de toda la cuestión, pues si Cristo no es Dios, no nos salva.

Es significativo que la homoousia del Hijo se formule en términos de procesión: el Concilio nos ofrece de este modo un contenido fundamental de la doctrina de fe. Pero es también significativo que el Concilio no diga más de esa generación divina: se confiesa, pero no se dice cómo es; se está confesando, como decimos, una luz fundamental del misterio revelado: que el Padre es Padre y el Hijo es Hijo, nombres que indican la realidad de Dios, pero sin entrar en qué sea esa generación y, por tanto, esa paternidad y esa filiación⁸³.

Conviene también hacer notar que por medio de las expresiones dogmáticas que se confiesan en el Símbolo, se está poniendo indirectamente el acento de la comprensión de la Vida divina en las procesiones y, como consecuencia futura, en las relaciones de origen. Y se abre el camino, o mejor dicho se reafirma, a un modo concreto de reflexionar sobre el Padre y el Hijo: aquel es el Ingénito, éste el Engendrado; aquel es el que da o comunica la *ousía* divina, éste el que la recibe. La concepción de la Vida trinitaria se presenta centrada en un dar y un recibir eternos, y pone su mirada en lo más profundo e incomprensible del misterio: los orígenes divinos⁸⁴. En el *porqué* del Dios Trino.

Desde esta perspectiva de la formulación de la fe se le abre a la teología un campo amplio para pensar sobre la consustancialidad o identidad de esencia, pero, en cierta medida, se restringe la reflexión sobre las Personas. Se puede hablar sobre qué es el Padre y qué es el Hijo (son Dios), pero resulta más difícil poder reflexionar sobre quien es el Padre ó quien es el Hijo, o dicho de otra manera, sobre qué es ser Padre en Dios o qué es ser Hijo. Brotará con renovada fuerza una teología muy centrada en la esencia divina y sin muchas posibilidades de avance en la cuestión —contemplada en silencio— de las procesiones. Las Personas serán caracterizadas por vía de origen (Padre, Ingénito; Hijo, Engendrado), y se tenderá a subrayar quizá en demasía la acción del Padre en un contexto más esencial que trinitario. Se piensa menos la Trinidad como eterna Trinidad, siempre y en el mismo ins-

83. Eso es el núcleo mismo del misterio, el porqué de Dios Trino, es decir, lo absolutamente incomprensible e inefable de la Vida trinitaria.

84. Un dar y un recibir eternos es un modo de hablar que puede malentenderse introduciendo condiciones creaturales en la ilustración racional del misterio revelado. Es un modo de significar la generación del Hijo como un recibir la esencia del Padre, pero debe evitarse en este modo de hablar analógico cualquier vestigio de dependencia. El Padre no da nada al Hijo, porque ni es anterior a él, ni distinto en cuanto Dios. En expresiones como la que comentamos late un peligro de procesualismo que debe evitarse.

tante eterno Padre, Hijo y Espíritu Santo. Aparecen también ciertas dificultades de lenguaje por las que parecería que, en ocasiones, se está hablando de una esencia subsistente que engendra, que es engendrada, etc. Queremos significar con estas ideas que la espléndida fórmula de fe de Nicea, al contemplar de manera directa sólo un aspecto de la revelación trinitaria —obligada por los errores que se debían rebatir—, determinó también en buena parte la reflexión teológica posterior en el mismo sentido.

Una confirmación de ello es la confesión de fe del Concilio I de Constantinopla respecto del Espíritu Santo. El error de los pneumatómacos era una nueva versión del arrianismo, dirigida esta vez en contra de la divinidad de la tercera Persona⁸⁵. Las argumentaciones que utilizan los herejes son semejantes a las que cincuenta años antes usaron los seguidores de Arrio; lo mismo sucede con la que utilizan los Padres cercanos a uno u otro Concilio. El Concilio constantinopolitano, cuya historia doctrinal y teológica ha sido ampliamente estudiada y todavía sigue siendo objeto de debate⁸⁶, formuló su confesión de fe pneumatológica teniendo a la vista la revelación bíblica y los errores del momento. E independientemente de la estricta confesión de fe, cuya expresión material es una fórmula con la que está de acuerdo la mayoría de los Padres conciliares⁸⁷, lo que se confiesa en aquel Símbolo es la consustancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, y su distinción respecto de ambos. Es distinto del Padre en cuanto que procede de El; es distinto del Hijo en cuanto que no es engendrado sino que procede. La *Ekporéusis*, término que tiene su origen en el Nacianceno, es desde entonces palabra imprescindible de la pneumatología⁸⁸.

No definió Constantinopla cómo es la procesión del Espíritu Santo, como tampoco lo hizo Nicea en el caso del Hijo. No entró en cuestiones por así decir especulativas. Su fórmula de fe —en lo que

85. Cf. W.D. HAUSCHILD, *Die Pneumatomachen*, Hamburg 1967.

86. Sobre el Concilio I de Constantinopla, A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965; G.I. DOSSETI, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Roma 1967; también las Actas del Congresso Internazionale di Pneumatologia, Roma 1982; varios artículos sobre el tema en Estudios Trinitarios 17 (1983).

87. Cf. J.N.D. KELLY, *o.c.*, pp. 353-383; 401-408; A. HALLEUX, *La profession de l'Esprit-Saint dans le Symbole de Constantinople*, Revue Th. de Louvain.

88. «El Espíritu Santo es Espíritu de verdad que procede del Padre pero no a manera de filiación porque no procede por generación (me veo obligado a acuñar palabras por amor a la claridad)» (S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 39, 12; cf. J. QUASTEN, *Patrologia* II, p. 263).

añade al Símbolo niceno— es breve, relativamente concisa y, en lo que interesaba, resolutive. Y no dice más de lo ya señalado: que el Espíritu Santo es Dios (que es lo que quiere confesarse con la identidad de adoración y gloria que recibe con el Padre y con el Hijo), que procede del Padre y que no es el Hijo.

Ambos Concilios del siglo IV son expresión auténtica de la fe trinitaria en su núcleo esencial. Son definitorios, normativos para toda formulación posterior de la fe y, sobre todo, para posteriores desarrollos teológicos. Del mismo modo que aquellas confesiones de fe, en su afán de defender la Verdad, la formularon en una dirección privilegiada (la línea de los orígenes divinos como vía para expresar la identidad y la distinción en el seno de la Trinidad), así también esa dirección se dejó sentir con fuerza en la teología que siguió. Ese camino, sin embargo, siendo muy bueno y necesario para poder manifestar conceptualmente un aspecto central de la revelación trinitaria, no acoge de manera explícita toda la riqueza de la Verdad revelada, que está siempre abierta a nuevos desarrollos teológicos y dogmáticos.

3. Sobre algunos desarrollos teológicos posteriores

Las definiciones dogmáticas de Nicea y Constantinopla mostraban ya un amplio desarrollo de la teología trinitaria, aunque motivado como hemos dicho por problemas precisos y orientado en una dirección adecuada a ellos. La Vida trinitaria era expuesta por la vía de la consustancialidad y por la distinción a través de los orígenes, y en esos mismos caminos se establecían los cauces de progreso.

Un importante avance había sido el de las relaciones de origen en base a la consideración de los llamados «modos de existencia», según los cuales la esencia divina era poseída por las distintas Personas. La cuestión había sido tratada principalmente por Anfiloquio y los grandes capadocios. La esencia divina, dirían es poseída exhaustivamente por cada una de las tres hipóstasis que se distingue de las otras según su modo de existir, es decir, según su origen; desde este punto de vista el Padre es caracterizado por la innascibilidad, el Hijo por la nascibilidad y el Espíritu Santo por la procedencia: los tres son el mismo y único Dios, la única esencia divina, y se distinguen entre sí por el modo de poseerla establecido por los respectivos orígenes.

Este camino, ya lo hemos indicado, unía a sus ventajas algunos

inconvenientes como, por ejemplo, una cierta consideración esencialista de las Personas divinas y de las procesiones, con la dificultad de no ofrecer resortes especulativos claros para distinguir ambas procesiones divinas⁸⁹. Otra cuestión de insatisfactoria exposición teológica con aquella comprensión de la Vida trinitaria era la de la «monarquía» del Padre, que difícilmente podía ser resuelta sin una reflexión más profunda sobre las Personas desde el punto de vista de las relaciones entre Ellas.

Eso es lo que comenzó a desarrollar S. Agustín, a través de su conocida teoría psicológica por una parte y de sus notables estudios sobre la relación⁹⁰. La influencia agustiniana en la teología occidental se dejó notar grandemente por lo que se refiere a nuestro tema; también fueron recogidas sus sugerencias por algunos de los Concilios de Toledo⁹¹. La obra teológica de Ricardo de S. Víctor⁹², de S. Buenaventura⁹³ y, particularmente, de Sto. Tomás de Aquino⁹⁴ en materia trinitaria, constituye una nueva dimensión, de inmenso valor, en la comprensión de los problemas planteados y en el establecimiento de posibles soluciones. No es este el momento de entrar en desarrollos, aunque no podemos dejar de referirnos a la importancia de la noción de relación subsistente y a la definición de las Personas divinas a través de tales relaciones. Era un nuevo modo de hablar de Dios Trino,

89. Estas dificultades han sido muy estudiadas, y no es preciso detenerse ahora en ellas; para nuestros propósitos basta con señalarlas. Cf. A. MALET, *Peronne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956.

90. I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966; E. BAILLEUX, *L'Esprit du Père et du Fils selon S. Augustin*, Revue Thomiste 77 (1977) 5-29.

91. Conc. XI de Toledo, DSch 525-541; Conc. XVI de Toledo, DSch 568-570; cf. J. MADOZ, *Le symbole du XI Concile de Tolède*, Louvain 1938; id. *El Símbolo del Concilio XVI de Toledo*, Madrid 1946.

92. A.M. ETHIER, *Le «De Trinitate» de Richard de Saint-Victor*, Paris-Ottawa 1939; G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952.

93. O. GONZALEZ DE C., *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico en torno a San Buenaventura*, Madrid 1966; A. MALET, o.c., pp. 48-53; W.H. PRINCIPE, *St. Bonaventure's Theology of the Holy-Spirit with reference to the Expression «Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto»*, Grottaferrata 1974; T. SZABO, *La Santísima Trinidad y el encuentro personal en S. Buenaventura*, Estudios Trinitarios 14 (1980) 207-230.

94. H.F. DONDAINE, *S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La Trinité*, 2 vol., Paris-Tournai 1946; A. MALET, o.c., E. BAILLEUX, *Le personalisme de Saint Thomas en théologie trinitaire*, Revue Thomiste 61 (1961) 25-42; id. *Le Christ et son Esprit*, Revue Thomiste 73 (1973) 373-400; F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, Roma 1970; M.J. LE GUILLOU, *Le Mystère du Père*, Paris 1973.

de ilustrar el misterio de la Vida trinitaria con mayor profundidad, de avanzar en la comprensión.

La teología anterior había logrado unos modos de decir muy aptos para expresar uno de los aspectos esenciales del misterio, como es la consustancialidad de las divinas Personas y la existencia en Dios de procesiones. El Hijo y el Espíritu Santo son, en efecto, Personas procedentes mientras que el Padre es principio sin origen. El misterio revelado en la historia de la salvación, a través del envío del Hijo y del Espíritu Santo, nos habla de una cierta prevalencia paterna que no se refiere sólo a esos envíos temporales sino a los mismos orígenes eternos. Una prevalencia misteriosa que no es temporal, lógicamente, ni de dignidad, ni de operación. Por las razones conocidas la teología puso desde el primer momento el acento de estas cuestiones. Quizá, en algunos escritos, en algunas explicaciones, desde un lenguaje de procesiones y misiones podía quedar un cierto sabor sabeliano manifestado, por ejemplo, en el modo de presentar la Persona del Padre en una majestuosa soledad como Quien sostiene en su excelsitud divina la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. Queremos decir que las especulaciones sobre la Trinidad eran, a veces, poco trinitarias.

La consideración de las Personas divinas como relaciones evitará esos inconvenientes. La eterna Trinidad es contemplada como un Acto purísimo de Vida eterna en el que las Personas son y se distinguen correlativamente. Las unas con las otras y no sin las otras, pues sin Ellas ninguna es Persona ni Dios.

¿Quién es el Padre, por ejemplo, en la Trinidad?⁹⁵ Es el único Dios como Padre, como paternidad. ¿Qué significa eso? Que la esencia divina es poseída exhaustivamente —en la identidad de la simplicidad absoluta— por una Persona que sólo es paternidad: sólo es *ad Filium*. ¿Cómo vive el Padre su paternidad? Engendrando al Hijo y, en el mismo Acto eterno y purísimo, viviendo para el Hijo, como pura referencia a El, sólo para El: sin que haya ni un instante, ni un infinitésimo, ni un espacio mínimo de su Vida en que no sea Padre, en que sea *ad Filium*: sólo es Dios siendo Padre, por su relación de paternidad es Persona y es Padre⁹⁶.

95. «Paternitate habet Pater quod est quis et quod est Pater. Hoc quo Pater habet paternitatem, Filius habet filiationem, quae est etiam relatio. Uterque est quis sua relatione, sicut uterque est persona sua personalitate. Et tamen personalitas unius non est personalitas alterius» (St. Tomás, *In I Sent.*, d.26, q.1, a.2 ad 4).

96. Entre otros textos de San Agustín, cf. en este punto: *De Trinitate*, VI, 2, 3; 7, 9; VII, 1, 1 (ed. BAC, Madrid 1948); *Enarr. in Ps.*, 68, 5 (PL 36, 845).

Del mismo modo podemos decir que el Hijo es el único Dios como Hijo, la única esencia divina poseída exhaustivamente por una Persona que es sólo filiación. El Hijo vive su filiación siendo engendrado y, en el mismo Acto eterno, viviendo para el Padre, como pura referencia a El, como puro amor a El, sólo para El: sin que sea nada que no sea ser Hijo. Sólo es Dios siendo el Hijo Unigénito; por su relación es Persona divina e Hijo.

Y de manera semejante, el Espíritu Santo es también el único Dios, la única esencia divina poseída por una Persona que tiene su origen en el mismo y único Acto eterno de la paternidad y la filiación. Es Persona divina siendo *ad Patrem et filium*. Es el Espíritu del Padre y el Hijo⁹⁷, el mutuo Amor personal, la perfecta Unidad, la perfección de la Trinidad.

Dios es Trino y Uno: la Unidad de tres Personas distintas en una misma esencia poseída exhaustivamente por las Tres. Personas que son coeternas, mutuamente relacionadas según relaciones que las constituyen y las distinguen. Cada una es Quien es por su relación; eternamente son así, eternamente son lo que son, eternamente son relación subsistente: en un instante eterno, sin sucesión, sin avatares propios de nuestras habituales consideraciones temporales. El Padre, por ejemplo (y lo mismo cabe decir adecuadamente del Hijo y del Espíritu Santo) no es nadie antes de las otras dos Personas y sin Ellas: es Padre en cuanto que engendra el Hijo y da origen con el Hijo al Espíritu Santo⁹⁸.

Así pues, al hablar del Padre y del Hijo no en términos de procepción sino de relación, la generación debe ser considerada como una acción del Padre que le constituye en tal a la par que al Hijo en Hijo. Y en ella también está procediendo el Espíritu de ambos. La Vida trinitaria es un Acto eterno de *circuminsessio* que no se debe expresar solamente en términos de dar o recibir. Cuando se habla desde las procesiones y desde las misiones —viendo en éstas las procesiones eternas a las que se añade un efecto creado— no es fácil eludir ciertas dificultades de lenguaje que pueden conducir a una visión empequeñecida del misterio de la Vida trinitaria. Se harían así también menores

97. Cf. Mt 10,20; Act 16,7; Rom 8, 9; Gal 4,6; Fil 1,19; 1 Pt 1,11; la denominación «Espíritu del Padre y del Hijo» es habitual en la teología desde la época patristica, sin embargo adquiere especial relieve con San Agustín, y a partir de él se usa normalmente en la teología occidental. Cf. *De Trinitate*, I, 4, 7; 5,8; 8,,18; III, 11,27; IV, 20,29; V, 11,12; 14,15.

98. Cf. por ejemplo, S. Agustín, *De Trinitate*, V,6,7; VI, 10,12.

bién menores las posibilidades de hablar de la participación del hombre en esa Vida, que es donación del Padre y del Hijo en la Unidad del Espíritu Santo.

IV. LA VIDA TRINITARIA: VIVIR EN DONACION

La Vida divina, como venimos diciendo, no debe ser contemplada solamente como Unidad esencial y distinción personal por los orígenes, sino también como Unidad de Personas correlativas que subsisten en la divina esencia. No debemos limitarnos a considerar la Trinidad de Dios en términos de no procedencia del Padre y procedencia del Hijo y del Espíritu Santo. Nuestro esfuerzo teológico se ha de dirigir a reflexionar sobre el Dios trinitario que, en un instante eterno y en el mismo Acto eterno, es Padre a la vez que Hijo, a la vez que Espíritu de ambos.

Sabemos que Dios es Padre, que Dios es Hijo, que Dios es Espíritu Santo. No podemos comprender por qué es Dios así, pero el hecho de que lo sea es la luz en la que se nos entregan los contornos inabarcables del misterio, y en ella hemos de buscar una mayor comprensión de esa realidad vital a cuya contemplación y gozo hemos sido, gratuitamente, elevados y destinados.

Nuestra reflexión ha de situarse en una visión trinitaria de Dios, en una visión del eterno Acto de tres Personas que son el mismo y único Dios. Eso nos conduce, en rigor, a la cuestión de los orígenes sin que podamos comprender qué sean dichos orígenes, si bien cabe realizar una representación analógica siguiendo, por ejemplo, la vía agustiniano-tomista. Pero no es esta ahora nuestra intención, sino la de acceder a pensar en la Vida del padre y del Hijo en la Unidad del Espíritu Santo. Para acercarnos más a esa Vida que es paternidad y filiación traspasadas de Amor, necesitamos usar también de modelos creaturales que, purificados convenientemente, permitan ilustrar el misterio; pensemos para ello en la paternidad y en la filiación humanas.

En el hombre un padre y su hijo aunque se relacionan en la paternidad y en la filiación no se identifican respectivamente con ellas. No son sino personas que se relacionan, subsistentes que se relacionan, y

98. Cf. por ejemplo, S. Agustín, *De Trinitate*, V,6,7; VI, 10,12.

cada uno de ellos es realmente distinto de su relación y ambos separables entre sí⁹⁹. En un padre humano hay sujeto personal, paternidad y un amor paternal hacia su hijo, pero esas realidades son realmente distintas o, dicho de otro modo, están unidas accidentalmente. De manera semejante, en el hijo su propia persona, su filiación y su amor filial son realidades accidentalmente unidas. Paternidad y filiación, con lo que cada una de ellas comporta, advienen a los sujetos y sólo ponen entre ellos una referencia mutua. Por ello, el amor paterno y el amor filial son dos amores distintos que pueden incluso no existir al mismo tiempo en uno de los dos sentidos o en ambos.

No es así de ninguna manera en Dios. El Padre y el Hijo son pura paternidad y pura filiación: son relaciones subsistentes y no «substancias» subsistentes que se relacionan¹⁰⁰. Son Personas en cuanto que son Padre e Hijo: el Padre es Padre por su relación al Hijo; el Hijo es Hijo por su relación al Padre. El Acto purísimo y eterno de ejercer la paternidad y la filiación es Acto de engendrar y amar al Hijo con espíritu paterno, Acto también de ser engendrado y de amar al Padre con espíritu filial. Acto eterno y purísimo, acción única de dos sujetos que en la medida en que ponen ese Acto eterno son Ellos mismos. Su amor es un mismo amor paterno y filial, ambas cosas porque Padre e Hijo se distinguen entre sí, y una misma cosa porque Padre e Hijo son quien son en el instante eterno en que se aman en el Espíritu Santo¹⁰¹.

La expresión litúrgica *in unitate Spiritus Sancti* encierra la profundísima verdad de la Vida trinitaria. El Espíritu Santo es la Unidad de Padre e Hijo, la Unidad de dos Personas distintas que por la relación que cada uno es está uno en el otro. El Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, y ambos están en su Amor y su Amor o Espíritu Santo está en Ellos.¹⁰²

99. Hablamos ahora de estas relaciones sintetizando dos planos distintos, el de las relaciones personales de paternidad y filiación, y el de las relaciones predicamentales de dependencia y semejanza, que se dan al mismo tiempo. No queremos sino subrayar el carácter accidental de estas relaciones, sin entrar en mayores distinciones.

100. La expresión «relaciones subsistentes», siendo habitual y tan acertada, pudiera entenderse mal desde un punto de vista esencialista. Como es evidente, queremos poner el acento en el carácter relacional de las divinas Personas.

101. Cf. SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 19,37. El Espíritu Santo no es el acto de amor con que Padre e Hijo se aman, sino la Persona en la que se expresa ese amor.

102. Esta es la doctrina de la *circuminsessio*, que la teología considera tanto desde el punto de vista de la consustancialidad como desde las relaciones. Un texto muy

La Unidad de la Trinidad es la Unidad del Amor, la perfectísima Unidad del Padre y el Hijo que, a su vez, es también Persona eterna en su acción de unir. En Dios, por tanto, hay un Padre, un Hijo y un Espíritu del Padre y el Hijo¹⁰³, un Espíritu de paternidad y de filiación que es Nexo, Amor, Unidad de ambos. La Vida trinitaria, que son las relaciones intratrinitarias, es según escribíamos más arriba paternidad y filiación traspasadas de Amor.

Al ser el Espíritu Santo Amor del Padre al Hijo y del Hijo al Padre, es distinto del Padre y del Hijo pero está en ambos, común a ambos por su relación ya que vive *ad Patrem et Filium*. Es el Amor mutuo subsistente como relación al Padre con el Hijo y por el Hijo, y al Hijo con el Padre y por el Padre. Relación subsistente y distinta *ad Patrem et Filium*. Esa es su condición personal (su realidad es ser Dios). Por eso, como decimos, la Santísima Trinidad es el Padre, el Hijo y la Unidad o Amor que se refiere a Ellos.

El Espíritu Santo es la esencia divina (el único Dios) poseída exhaustivamente por una Persona que es Amor mutuo de las otras dos. El Padre ama al Hijo en el Espíritu Santo, el Hijo ama al Padre en el Espíritu Santo. Por el acto de amor del Hijo al Padre, el Padre está en El como el amante en el amado; por el acto de amor del Padre al Hijo, el Hijo está en El como el amado en el amante. Pero, por el Amor personal que es el Espíritu Santo, el Padre está en el Hijo y éste en aquel como coamantes: el Padre está en el Espíritu Santo como Amor personal del Hijo, y el Hijo está en el Espíritu Santo como Amor personal del Padre, porque es Amor de ambos, al que pueden llamar «nuestro Amor». Por lo mismo, el Espíritu Santo está en el Padre y en el Hijo, ya que se aman mutuamente como tales: la relación del Padre al Hijo incluye al Espíritu Santo, es decir, el Padre no ama al Hijo sin incluir al Espíritu Santo; y recíprocamente, la relación del Hijo al Padre incluye al Espíritu Santo: el Hijo no ama al Padre sin incluir al Espíritu Santo.

Dice Cristo en el Evangelio de S. Juan: «si alguno me ama... mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos morada en él» (Io 14, 23). Aunque en ese texto no se afirme explícitamente que venga también el Espíritu Santo, la Iglesia confiesa que se trata de una venida de las tres divinas Personas. Y es que conocido el misterio de Dios en

conocido de Sto Tomás al respecto es *S.Th.*, I, q.42, a.5; cf. *In I Sent.*, d. 19, q.3, a.2.

103. Cf. SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 23,43.

su intimidad la venida del Espíritu Santo ya está incluida en la del Padre y del Hijo. Si Ellos vienen, no vienen solos porque no viven solos; vienen como existen, es decir, con la Unidad del Espíritu Santo. Se podría incluso decir para subrayar más la idea, no porque deba decirse así, que Quien viene es el Espíritu Santo y en El el Padre y el Hijo.

Es frecuente en la teología encontrar que al hablar de la tercera Persona se acabe tratando de la Trinidad. Quizá haya diversas razones para hacerlo así, pero sin duda también ésta que venimos comentando: en el Espíritu Santo se constituye la Unidad de la Santísima Trinidad, donde está El está Dios Trino. Y el está como oculto aunque no se oculte, porque sólo es Amor conocido para los que se aman en El. Este Amor intradivino se manifiesta en toda acción de Dios, especialmente en la economía salvífica al darnos a conocer y a participar el misterio del Hijo encarnado y por El, con El y en El, el misterio del Padre. Ahí está el Espíritu Santo, en Ellos.

Desde la luz que es el misterio trinitario como misterio de Amor, podemos intuir que la Vida trinitaria puede ser expresada como un *vivir en donación*, y que nuestra participación en el misterio es así mismo vivir como hijos en Cristo en donación al Padre con el Espíritu Santo.

Un camino, siempre limitado como los demás, para exponer estas ideas puede ser la meditación sobre el Espíritu Santo como Don intradivino, es decir, como Don personal y no esencial, como ahora brevemente haremos¹⁰⁴, siguiendo a Santo Tomás.

«Dar —escribe el Aquinate¹⁰⁵— no es otra cosa que convertir en ajeno lo propio». Esta sencilla y profunda fórmula puede ser muy luminosa para nuestras intenciones, si distinguimos su significado en el plano formal (plano de la esencia divina común) y en el plano personal, y si nos movemos en el terreno de las relaciones.

En el orden de la esencia divina hay plena donación de las tres Personas, puesto que se comunican en todo lo suyo con las demás. Pero esta donación no es sino la identidad esencial, que es la más perfecta donación posible en el plano formal. Sin embargo, la razón por la que el Espíritu Santo es Don intratrinitario es diferente del motivo

104. V. MARTINEZ, *El Espíritu Santo, Don de Dios en San Agustín y en Santo Tomás*, (Tesis doctoral), Pamplona 1976; J. LUZON, *Introducción a la doctrina pneumatológica de Santo Tomás en el Comentario a los IV Libros de las Sentencias* (tesis doctoral), Pamplona 1984.

105. *In I Sent.*, d. 18, exp. tex.

por el que la identidad esencial de las Personas divinas funda que vivan en donación recíproca. La donación esencial es comunicación en la esencia, y no es relación; la donación personal intratrinitaria es, en cambio, una relación subsistente, una Persona respecto de la cual el Padre y el Hijo comunican como Personas distintas, y se refiere a cada uno una Persona que se refiere también al otro.

Las tres Personas pueden llamar nuestra a la esencia, sin que esa esencia sea distinta de ninguna de Ellas y sin que, por tanto, haya una relación real entre la esencia y cada Persona. En cambio, sólo el Padre y el Hijo pueden llamar nuestro al Espíritu Santo, que es una Persona distinta de ambos. Por el Espíritu Santo hay donación intratrinitaria del Padre y del Hijo puesto que ambos tienen como suyo a Alguien que es también del otro; y, al mismo tiempo, es donación personal, sin que el Padre y el Hijo pierdan su condición propia o confieran a otra Persona su propia personalidad, puesto que aquello propio que cada uno hace ajeno no es la personalidad de los donantes sino una Persona distinta de ambos, a la que ambos pueden llamar nuestro Don.

El Espíritu Santo es Don, pero no por ser dado a alguien: no es don del Padre al Hijo o del Hijo al Padre, ni de sí mismo a los dos, ni del Padre y del Hijo a las criaturas. Es Don del Padre y del Hijo en cuanto que por referirse a los dos simultáneamente, ambos le tienen en común como propio¹⁰⁶. Que el Espíritu Santo no sea la esencia dada por el Padre al Hijo, ni sea como algo creado que proceda desde el Padre y el Hijo a las criaturas, excluye toda posibilidad de confundirle con un don esencial. La esencia es don esencial del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y no es distinta de Ellos; la gracia santificante es don esencial dado a la criatura por las tres Personas, y es distinta de Ellas; el Espíritu Santo es Don personal del Padre y del Hijo, distinto de Ellos referencialmente y que no procede hacia otras personas.

El Padre y el Hijo viven en donación personal en el Espíritu Santo. ¿Y cómo poder expresar la participación del hombre justificado en esa Vida? Es este el último punto de nuestra reflexión.

En primer lugar, hemos de decir que las tres Personas se dan al hombre por la gracia, porque le comunican una participación de la

106. Concebir el don como dado por el donante o los donantes a un receptor, sólo es aplicable a la donación de algo esencial, es decir, la esencia divina en el seno trinitario, o los dones creaturales.

esencia divina, que es suya, de las tres. Pero también que el hombre, al tomar parte en la Vida divina, vive como hermano del Hijo y, por El, con El y en El se refiere como hijo al Padre, y con el Padre y el Hijo llama «nuestro» al Espíritu Santo, es decir, sintiendo como suyo lo propio del Padre, y como del Padre, lo suyo, experimentando —en su referencia al Espíritu Santo— la donación personal común.

Es decir, no sólo recibe el hombre un don creatural, sino que por esa participación en la Vida divina el Espíritu Santo es Don del Padre y —en Jesucristo— de los hijos adoptivos del Padre eterno. El principal beneficio que se deriva de la redención obrada por Jesucristo es la presencia del Don con los hombres, la recuperación de la Amistad perdida con el pecado, de la Unidad con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. El hombre puede, por la gracia, participar propiamente de la Vida trinitaria y vivir en donación al Padre como hijo.

Así pues, vivir en gracia es no sólo un don esencial de la Santísima Trinidad a la criatura redimida, sino don particular del Don. En esta vida temporal es posible vivir como hijos adoptivos del Padre gracias a los méritos de Jesucristo y merced a la misión en la Iglesia de la tercera Persona, que los aplica a cada hombre. Gracias a Ella, gracias a que el Amor del Padre y del Hijo está con el hombre en gracia, puede éste —como decimos— vivir como hijo en donación con el Padre, y crecer en gracia, y participar activamente en la santificación de los demás¹⁰⁷.

¿Cómo es Don la tercera Persona para el hombre? En el seno de la Trinidad el Espíritu Santo es Don porque El mismo es dado por el Padre y por el Hijo, sin ser dado a nadie. Así también, de modo análogo, sin ser dado a la criatura, se puede decir que es Don para ella, en cuanto que por la gracia es Don del Padre y de cada hijo adoptivo en su identificación con Jesucristo; es decir, es dado no como don esencial sino como el Don personal es dado. No es dado a la criatura sino que es Don para la criatura, porque se refiere al Padre y al Hijo, y en Este a los hijos adoptivos que, por la gracia, viven en donación con el Padre¹⁰⁸.

107. A pesar de las deficiencias de la conducta humana, la actuación del hombre en gracia es meritoria, es decir, efectiva de su crecimiento, merced al Espíritu Santo. Por El la criatura obra en Unión con el Padre. El Padre eterno obra con el hombre en gracia no por quien éste es de suyo, sino porque su amistad está en él; una Amistad ganada por el Hijo Unigénito en la obra de la redención.

108. Si el Espíritu Santo fuera algo dado esencialmente al hombre, o bien sería la

No es, pues, algo dado, sino Don del Padre y del Hijo; no es la santidad, sino el Santificador. Porque es Don intratrinitario, el Espíritu Santo es Don para las criaturas que, en condición filial, participen de la Vida trinitaria¹⁰⁹. No es el Espíritu Santo ni el principio de nuestra santificación —ese principio es la esencia divina—, ni al término —la gracia santificante—, sino una de las tres Personas en razón de cuya personalidad la gracia inhiere en el hombre. El Padre tiene en la santificación razón propia del Padre, respecto de quien el hombre es hijo adoptivo; el Hijo, tiene en la santificación razón de Hermano, en cuanto que el hombre adquiere condición de hijo; y el Espíritu Santo tiene en la santificación su razón personal propia de Amistad, Unidad y Don, por cuya presencia el hombre puede vivir sobrenaturalmente aun cuando su santificación no se haya completado.

Otras muchas consideraciones se podrían hacer, aunque no ya en estas páginas. Las sugerencias que hemos escrito tenían como fin mostrar algunos aspectos luminosos del misterio revelado de Dios, y ofrecer —en continuidad con tantos autores católicos— unas líneas por las que pueda hacerse efectiva la inquietud de renovar desde la comprensión del misterio de Dios la comprensión del misterio del hombre, como hijo de Dios en Cristo por el Espíritu Santo.

De esa comprensión, en la que se explicita el *ad Deum* de la persona humana como un *ad Patrem per Filium in Spiritu Sancto*, ha de ser repensado también el *ad alios*: la relación del hombre a los demás, entendida también como donación a ellos según el modelo de Cristo, como hermanos, como hijos del Padre por el Espíritu Santo. En la

misma esencia divina (con lo que la vida sobrenatural del hombre podría ser entendida como identificación de sabor panteísta), o bien sería una esencia creada (con el peligro de confundir a la tercera Persona con la gracia santificante o con la caridad, cuestión contra la que tanto combatió Santo Tomás).

109. Es Don para la criatura porque tiene una aptitud o capacidad para ser dado, pero eso no connota nada en El que signifique referencia actual a las criaturas (Cf. Santo Tomás, *S.Th.*, I, q.38, a.1 ad 4). Es decir, el Espíritu Santo es Don para la criatura que, en condición filial, participa en la Vida trinitaria y no al revés. En cierto modo es algo semejante a como el Padre eterno es Padre nuestro y el Hijo Unigénito es Hermano nuestro: no porque sus relaciones respectivas se «prolonguen» hacia nosotros, sino porque el hombre se transforma comenzando a participar como hijo adoptivo de la Vida trinitaria.

Vida trinitaria, revelada *propter nos et propter nostram salutem*, vivida por la gracia, tenemos el modelo y el impulso para alcanzar esa meta. Como enseña el Concilio Vaticano II con unas palabras que han inspirado el fondo de estas páginas: «Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano para poblar toda la haz de la tierra (Act 17,26), y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo. (....) Cuando el Señor ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Io 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las Personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»¹¹⁰.

110. *Gaudium et spes*, n. 24, párr. 1º y 3º.